

Die Rechtfertigung des
Eigentums und der Eigentumsbegriff
nach
christlich-mittelalterlicher Auffassung
unter besonderer Berücksichtigung der
Rechts- und Soziallehre
des heiligen Thomas von Aquin

Dissertation

zur Erlangung des juristischen Doktorgrades
der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Universität zu Breslau

vorgelegt von

Matthias Kleckow

Anwaltsassessor

Breslau 1939

Gedruckt mit Genehmigung
der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät
der Universität zu Breslau

Referent: Prof. Dr. H.-A. Fischer



Quellenverzeichnis:

- Magister Rufinus: Summa Decretorum; Herausgeber Heinrich Singer, Paderborn 1902.
- Wilhelm von Auxerre: Summa aurea; Ausgabe Regnault, Paris.
- Alexander von Hales: Summa theologica; Quaracchi 1924—1930, L. 1, 2 I und 2 II; Anton Koberger, Nürnberg 1481—1482.
- Bonaventura: Opera omnia; Quaracchi 1882—1902.
- Gratian: Decretum Gratiani; Migne, Paris 1855.
- Clemens Romanus: Opera omnia; Migne, Paris 1857.
- Thomas von Aquino: Summa theologica; Migne, Paris 1864.
Opera omnia; Keerbergius, Antwerpen 1612.
- Azo: Summa Azonis, Basel 1572.
- Irnerius: Summa Codicis; Herausgeber Herrmann Fitting, Berlin 1894.

Literaturverzeichnis:

- Arendt, W. Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Großen, Jena 1929.
- Baur, L. Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura, Festschrift Baeumker, Münster 1913.
- Brunet, R. La Propriété Privée Chez Saint Thomas, Nouvelle Revue Théologique 1934.
- Carlyle, R. W. und A History Of Mediaeval Political Theory In The West
- Carlyle, A. J. Edinburgh und London 1909.
- v. Eicken, H. Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887.
- Grabmann, M. Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.
Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen, Leipzig 1919.
Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin, Beitr. z. Geschichte der mittelalterl. Philosophie 22, Münster 1922.
- Hinschius, P. System des katholischen Kirchenrechts, Berlin 1895.

- Horvath, A. Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin, Graz 1929.
- Kuhlmann, B. Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Bonn 1912.
- Kuhn, F. Die Probleme des Naturrechts bei Thomas von Aquin, Erlangen 1909, philos. Diss.
- Lauer, H. Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas, Freiburg i. Br. 1911.
- Linhardt, R. Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquino, Freiburg i. B. 1932.
- Lottin, O. Le Droit Naturel Chez Saint Thomas D'Aquin Et Ses Prédécesseurs, Bruges 1931.
- Maurenbrecher, M. Thomas von Aquino's Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898.
- Rohner, A. Das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquino, Divus Thomas, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, III. Serie, 8. Jahrgang, 1930.
- Schaub, F. Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und der moderne Sozialismus, Freiburg i. Br. 1898.
- Schilling, O. Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquino, München 1930.
Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg i. Br. 1908.
Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. Br. 1908.
Der kirchliche Eigentumsbegriff, Freiburg i. Br. 1930.
Der Kollektivismus der Kirchenväter, Theologische Quartalsschrift, 114. Jahrgang, 1933, S. 481.
- Schneid, M. Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875.
- Spicq, C. Quel Est L'Enseignement De S. Thomas Sur Le Droit De Propriété, Bulletin Thomiste 1928, S. 341.
La Notion Analogique De Dominium Et Le Droit De Propriété, Revue Des Sciences Philosophiques Et Théologiques 1931, S. 52.
Dominium, Possessio, Proprietas Chez Thomas Et Chez Les Juristes Romains, ebenda 1929, S. 269.
Potestas Procurandi Et Dispensandi, ebenda 1934, S. 82.
- Troeltsch, E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.
- Walter, F. Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquino und des Sozialismus, Freiburg i. Br. 1895.
- Winter, E. Die Sozialmethaphysik der Scholastik, Leipzig 1929.
- Wieacker, F. Wandlungen der Eigentumsverfassung, Hamburg 1935.

Inhaltsverzeichnis:

	Seite
Einleitung	7— 8
A. Die Geschichte des Eigentums vom Standpunkt des mittel-	
alterlichen Denkers.	
I. Der Umfang des Eigentums	8—12
Christliche Urgemeinde — Aristoteles — Plato — Altes	
Testament — Neues Testament — Kirchenväter.	
II. Die Rechtfertigung des Eigentums	12—16
Naturrecht — Aristoteles — Corpus juris civilis — Isidor von	
Sevilla — Glossatoren — Augustin.	
B. Die Entwicklung der mittelalterlichen Eigentumstheorien.	
I. Die Kanonisten	16—18
Gratian — Rufin.	
II. Die Scholastiker	19—31
Wilhelm von Auxerre — Alexander von Hales — Bonaventura	
— Albertus Magnus.	
C. Thomas von Aquino.	
I. Das thomistische Rechtssystem	32—37
Das Gesetz — lex aeterna und lex naturalis — lex humana —	
jus gentium — jus civile.	
II. Das Eigentum	38—49
Zusammenfassung	49—51

Einleitung

Der Rechtsbegriff des Eigentums ist bei allen Kulturvölkern anzutreffen. Denn die dem Einzelmenschen eingeräumte Befugnis, eine Sache unter Ausschluß anderer zu beherrschen, ist eine der Grundlagen des kulturellen Lebens. Diese wichtige Stellung des Eigentums in der Sozialverfassung bringt es mit sich, daß die Eigentumsbegriffe der einzelnen Kulturen und Kulturepochen verschieden sind. Denn stets wird der Eigentumsbegriff so gestaltet, daß er geeignet ist, das jeweilige Kulturziel zu fördern. Eine Änderung der weltanschaulichen Grundhaltung einer Kultur verändert daher notwendig den Inhalt des Eigentumsbegriffs.

So hat sich auch in der deutschen Rechtsgeschichte der Inhalt dieses Begriffs mehrfach gewandelt. Die Anschauungen des alten deutschen Rechts wurden durch die mit der Rezeption übernommene römisch-rechtliche Konstruktion verdrängt, und diese wieder wurde ausgebaut zum Eigentumsbegriff des Liberalismus, der im Eigentum ein Grundrecht des Einzelnen sah, das nur in Ausnahmefällen vom Staate beschränkt werden durfte. Die neue weltanschauliche Zielsetzung bringt uns zur Zeit im deutschen Recht wiederum eine Wandlung des Eigentumsbegriffs. Der Eigentümer hat nicht mehr das Recht, mit der Sache, soweit nicht Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, nach Belieben zu verfahren (§ 903 BGB.), vielmehr ist das Eigentumsrecht inhaltlich bestimmt durch die Forderung „sachgetreuen Verfahrens“). Diese neue Anschauung über das Wesen des Eigentums folgt aus dem Grundsatz, daß nicht mehr der Einzelmensch das Ziel der Kulturentwicklung darstellt, sondern das Volk in seiner Gesamtheit, und daß daher der Eigentümer nur insoweit recht handelt, als er sich dem Gemeinwohl unterordnet.

Daß das Gemeinwohl dem Wohle des Einzelmenschen vorgehe, und daß sich der Einzelmensch unbedingt der Gemeinschaft, der er angehörte, einzuordnen habe, dieser Satz hatte, wenn auch im Rahmen einer anderen Grundanschauung, schon einmal im Mittelalter Geltung. Auch damals war die Einzelpersönlichkeit fest verwurzelt in den Gemeinschaften der Geschlechter, Zünfte, Genossenschaften, Klöster und Orden und leitete erst von dieser Zugehörigkeit ihre Rechtsstellung ab.

Es ist daher interessant zu untersuchen, wie sich damals nach Ansicht der kirchlichen Autoren die Eigentumsordnung zu gestalten hatte. Wie gezeigt werden wird, war auch zu dieser Zeit das Eigentumsproblem als der Kernpunkt der Soziallehre lebhaft umstritten.

*) Wieacker a. a. O. S. 25.

Nicht nur der Umfang der Rechte des Eigentümers wurde zur Erörterung gestellt, sondern darüber hinaus die Frage aufgeworfen, ob die Eigentumsordnung selbst überhaupt mit dem von der christlichen Lehre geforderten sozialen Leben in Einklang zu bringen sei.

Die Lösung, die diese Probleme in der kanonistischen und scholastischen Literatur fanden, soll nun im folgenden dargestellt werden. Es wird sich zeigen, daß die mittelalterlichen Denker zu Ergebnissen gelangt sind, die den gemeinschaftsgebundenen Anschauungen ihrer Zeit entsprachen und deshalb gewisse Anklänge an die heutigen Auffassungen zeigen, daß ihre Überlegungen andererseits aber auch das Ringen des Mittelalters um einen festen Halt zwischen den Extremen der ausschließlichen Diesseitsbejahung und der weltüberwindenden Askese schwankenden Lebens deutlich widerspiegelt.

Vorausgehen muß der Untersuchung eine Betrachtung der geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Vergangenheit des Eigentumsproblems, so wie es von den Scholastikern vorgefunden wurde. Denn die Stellungnahme der traditionsgebundenen mittelalterlichen Wissenschaft ist nur aus diesen Gegebenheiten heraus zu verstehen.

A. Die Geschichte des Eigentums vom Standpunkt des mittelalterlichen Denkers

I. Der Umfang des Eigentums

Das Eigentum, die Herrschaft des Menschen über die beweglichen und unbeweglichen Sachen unter Ausschluß anderer, war für den mittelalterlichen Denker eine im Leben von Gegenwart und Vergangenheit bewährte Rechtseinrichtung. Soweit er in die Geschichte zurückzublicken imstande war, sah er diese Einrichtung als einen Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung anerkannt, ebenso wie die mit der Eigentumsordnung verbundene Ungleichheit in der Menge der von jedem einzelnen beherrschten Güter, den Reichtum und die Armut. Nur eine Ausnahme unterbrach dieses Geschichtsbild. In dem in der Apostelgeschichte überlieferten Bericht von den Zuständen in der christlichen Urgemeinde in Jerusalem¹⁾ war gesagt, daß ihre Mitglieder alle Güter und Habe verkauft hatten und alle Dinge gemein hielten. Dieses Beispiel war angesichts des asketischen Zuges im Denken des mittelalterlichen Menschen von größter Bedeutung. Der am Anfang des 13. Jahr-

¹⁾ Ap.-Gesch. Kap. 2, 44 ff.

hundertts erfolgten Gründung des Franziskaner- und Dominikanerordens³⁾, den Lehren der verkettzten Waldenser, Katharer und Begarden lag übereinstimmend der Zweifel an der Berechtigung des Eigentums und der auf ihm aufbauenden gesellschaftlichen Ordnung zugrunde, und damit der Gedanke, ob nicht das Eigentum mit seinen sozialen Folgen eine Einrichtung sei, die dem christlichen Leben, der Nachfolge Jesu (Matt. 19, 21), widerspräche, ob nicht vielmehr persönliche Armut und gemeinsamer Besitz und Gebrauch aller Dinge die allein christlichem Wesen entsprechende Wirtschaftsform sei³⁾. Dieses Problem wurde nun auch, und sicher in noch wirkungsvollerer Weise, durch die Literatur an den Scholastiker herangetragen. In der Bibel, in den zum Teil bekannten aristotelischen Schriften⁴⁾ und in den Werken der Kirchenväter konnten nicht wenige Stellen gefunden werden, die geeignet waren, an der Rechtmäßigkeit des Eigentums oder zum mindesten seines uneingeschränkten Umfanges Zweifel zu erwecken.

Schon bei Aristoteles fanden die scholastischen Denker die Berechtigung des Eigentums als ein umstrittenes Problem behandelt und wurden mit Platos kommunistischem Programm bekannt gemacht, das für einen Teil der Staatsbürger nicht nur Gütergemeinschaft, sondern auch Frauen- und damit Kindergemeinschaft vorsah⁵⁾. Gegen dieses Programm hatte allerdings Aristoteles auf das entschiedenste Front gemacht. Im grundsätzlichen Gegensatz zu Plato erklärte er sich als ein Gegner einer vollkommenen Vereinheitlichung im Staate und lehnte daher Weiber- und Gütergemeinschaft ab. Denn der Staat ist nach seiner Ansicht eine Vielheit, die zwar durch Erziehung zu einer Gemeinschaft und einer Einheit gemacht werden soll, nicht aber durch radikale Vereinheitlichung zerstört werden darf. „Freilich muß das Haus und muß der Staat in gewisser Hinsicht eins sein, aber nicht ganz und gar“, sagt er im zweiten Buch seiner Politik (Kap. 5) und weiß dort auch noch zahlreiche andere Gründe zum Beweise der Notwendigkeit des Eigentums anzugeben. Man verwende auf das, was vielen gehört, die geringste Sorgfalt (Buch 2, Kap. 3), denn jeder glaube, der andere würde sich um die gemeinsame Sache kümmern. Außerdem gäbe es bei Gemeinbesitz häufig Streit (Buch 2, Kap. 5). Privateigentum vermittele außerdem ein unaussprechliches Gefühl der Befriedigung, das Ausfluß einer von der Natur eingepflanzten Selbstliebe sei. Und auch die Freude am Mitteilen sei ein Genuß, zu dem das Privateigentum erst die Voraussetzungen schaffe. Aristoteles setzt dem

²⁾ 1210 und 1215.

³⁾ Eine zeitgenössische Äußerung in diesem Sinne findet sich in Vers 9587 bis 9608 des Roman de la Rose von Jean de Meun.

⁴⁾ Siehe Schneid a. a. O.

⁵⁾ Schilling, Soziallehre des hl. Thomas, § 31.

kommunistischen Programm Platos seine These von der Trennung des Besitzes und der Gemeinsamkeit des Gebrauchs gegenüber. Diese These soll aber nicht durch irgendwelche gesetzlichen Vorschriften verwirklicht werden, etwa durch die Bestimmung einer getrennten Bearbeitung der Grundstücke und Zusammenwerfens des Ertrages, wie er am Anfang des fünften Kapitels anführt, sondern allein durch die edle Gesinnung unter den Bürgern, die nach dem Sprichwort handeln sollen: Unter Freunden ist alles gemeinsam.

Unter den Vorschriften des alten Testaments war das 7. Gebot mit dem Verbot des Diebstahls für den Scholastiker von der größten Bedeutung, weil sie ja die Eigentumsordnung als rechtmäßig voraussetzt. Doch wurden dort auch Wege gewiesen, die dem Scholastiker geeignet erscheinen konnten, eine ausgeglichene gesellschaftliche Schichtung und ein geordnetes Zusammenleben herbeizuführen. Die freie Verfügung über den ländlichen Grundbesitz wurde durch die in Levitikus 25 enthaltenen Vorschriften derart eingeschränkt, daß der Verkauf eines Grundstücks nicht die Folge des endgültigen und dauernden Eigentumsüberganges haben sollte. Dem Verkäufer und seinen Verwandten sollte jederzeit das Rückkaufsrecht zustehen, spätestens aber sollte im Jubeljahre, das alle 50 Jahre wiederkehrte, das verkaufte Grundstück seinem Verkäufer wieder zufallen. Der Verkauf war nach diesen Vorschriften nichts anderes als eine Verpachtung, da auch der Entgelt jeweils davon abhängen sollte, wie weit das Jubeljahr noch vom Jahre des Verkaufs entfernt war. Von Wichtigkeit für die Überlegungen der Scholastiker wurde aber besonders der in Vers 23 zum Ausdruck gekommene Grundgedanke dieser ganzen Regelung, der besagt, daß Gott allein Eigentümer allen Landes sei, die Menschen im Verhältnis zu ihm nur Fremdlinge und Beisassen⁶⁾. Eine Beschränkung in der Ausübung seiner Rechte wurde dem Eigentümer auch durch die Vorschrift auferlegt, im siebenten Jahre sein Land brach liegen zu lassen⁷⁾. Was das Land ohne Bewirtschaftung trug, sollte gemeinsames Eigentum sein. Ebenso war die restlose Einbringung der Ernte zugunsten der Nachlese haltenden Armen verboten⁸⁾, alles Vorschriften, durch die in die Willkür des Eigentümers zugunsten der Allgemeinheit eingegriffen wurde, und zwar zur Verwirklichung eines Programms, dessen Nichtdurchführung der späteren Zeit als Ursache kommenden Unglücks erschien und mit Wehrufen bedacht wurde⁹⁾.

Im Neuen Testament ist eine ausdrückliche Stellungnahme Christi

⁶⁾ Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff, S. 9.

⁷⁾ Ex. 23, 11.

⁸⁾ Lev. 19, 9.

⁹⁾ Jesaja 5, 8; Micha 2, 2.

zur Frage des Eigentums und der auf ihm aufbauenden gesellschaftlichen Ordnung nicht enthalten. Immerhin konnte der scharfe Hinweis auf die Gefahren des Reichtums¹⁰⁾ und die Stellen über den Betrug des Reichtums¹¹⁾ und den Mammon des Unrechts¹²⁾ den Gedanken nahelegen, daß die geltende Eigentumsordnung als eine unchristliche, ungerechte und daher zu überwindende anzusehen sei.

Die Schriften der Kirchenväter vermochten den Scholastiker von diesen Zweifeln an der Berechtigung des Eigentums nicht zu befreien, denn er fand bei ihnen keine eindeutige Stellungnahme. Zwar verteidigt Laktanz¹³⁾ das Eigentum auf das entschiedenste und lehnt in ausdrücklicher Stellungnahme gegen Plato dessen Kommunismus als ungerecht und undurchführbar ab¹⁴⁾. Andererseits empfiehlt ihn aber eine pseudoklementinische Stelle¹⁵⁾, die später in das *Decretum Gratiani* aufgenommen wurde¹⁶⁾ und dadurch für die Scholastik eine außerordentliche Bedeutung erhielt; und auch Chrysostomus sieht im Privateigentum die Quelle allen Streites und entwirft das Wunschbild einer kommunistisch lebenden Gemeinde nach Art der Urgemeinde in Jerusalem¹⁷⁾. Die Aufmerksamkeit der Scholastiker erregten ferner die Äußerungen des Ambrosius¹⁸⁾: „*Proprium nemo dicat, quod commune est, plus quam sufficeret, violenter obtentum est*“ und „*natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum*“, sowie das von Basilius¹⁹⁾ gebrauchte Beispiel vom Theaterbesuch: „*Cui, inquit (dives), injuriam facio, dum retineo mea atque conservo? Quae, dic mihi, tua sunt? Unde accepta in vitam intulisti? Velut si quis, loco in theatro ad spectandam occupato, deinde ingredienti arceat id sui ipsius proprium ratus, quod ad omnium communem usum proponitur. Tales ejusmodi quoque*

¹⁰⁾ Matth. 19, 20.

¹¹⁾ Matth. 13, 22; Mrk. 4, 19.

¹²⁾ Luk. 16, 9.

¹³⁾ In acta apost. homilia 11, 2 f.

¹⁴⁾ Div. Inst. III, 21.

¹⁵⁾ Clemens Romanus, *Epistolae Decretales*, Epistola 5: *Communis vita, fratres, omnibus necessaria est et maxime his, qui Deo irreprehensibiliter militare cupiunt, et vitam apostolorum, eorumque discipulorum imitari volunt. Communis enim usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus esse hominibus debuit, sed per iniquitatem alius hoc suum esse dicit, et alius illud, et sic inter mortales facta divisio est. Denique Graecorum quidam sapientissimus, haec ita sciens esse, ait: „Communia debere esse amicorum omnia, et sicut non potest (inquit) dividi aer, neque splendor solis, ita nec reliqua quae communiter in mundo omnibus data sunt, ad habendum, dividi habere, sed habenda esse communia.“* (Die Stelle stammt aus den *Recognitiones*. Schilling: *Der kirchliche Eigentumsbegriff*, S. 44.)

¹⁶⁾ *Decretum Gratiani* D. XLVII, 8, § 3.

¹⁷⁾ Chrysostomus: In acta apost. Homilia 11, 2 ff. Migne 60, col. 95 ff.

¹⁸⁾ Ambrosius: *Sermo* 64 de temp. und de officiis lib. I, caput 28, 132 Migne 16, S. 62.

¹⁹⁾ Basilius von Cäsarea: *Homilia in Luc.* 12, 16—18. Migne 31, 275.

dives sunt. Nam communia praeoccupantes, ea ob praeoccupationem sibi assumunt. Auch aus diesen Stellen²⁰⁾ konnte der Eindruck gewonnen werden, daß die Kirchenväter der Eigentumsordnung ablegend gegenüberstünden.

Wenn nun an die Scholastiker in der gezeigten Weise von so vielen Seiten Zweifel an der Berechtigung des Eigentums herangetragen wurden, so mußten sie es um so mehr als ihre Aufgabe empfinden, das Eigentum als Rechtseinrichtung zu rechtfertigen. Denn in ganz anderem Maße als das untergehende Römerreich, das die Kirchenväter bei ihren Betrachtungen vor Augen hatten, war der mittelalterliche Staat ein christlicher Staat. Wurde er doch wesentlich mit Hilfe der Kirche regiert, deren Würdenträgern zugleich weltliche Aufgaben in weitem Umfange übertragen waren. Die Rechtsgrundlagen dieses Staates in Zweifel gezogen zu sehen, mußte dem Scholastiker deshalb untragbar erscheinen. Der Maßstab nun, den der christliche Denker des Mittelalters bei der Prüfung der Rechtmäßigkeit einer Rechtsinstitution letztlich anlegen mußte, war der göttliche Wille. Nur was mit ihm im Einklang stehend zu denken war, konnte in Wahrheit Geltung beanspruchen, und so mußte der Scholastiker bestrebt sein, das Eigentum als nach gottgewolltem Recht bestehend oder aus ihm hergeleitet zu erweisen.

II. Die Rechtfertigung des Eigentums

Die Rechtfertigung von Rechtseinrichtungen als unveränderlicher und über den Bereich eines Einzelstaates hinaus gültiger Normen war in der Literatur bereits mit Hilfe des Begriffs des Naturrechts unternommen worden. Schon Aristoteles²¹⁾ hatte in seiner Rhetorik²²⁾ und in seiner Ethik²³⁾ wiederholt dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß das geltende Recht aus zweierlei Normen bestünde, solchen, die unabhängig von der Meinung der Menschen überall die gleiche Geltung hätten und solchen, die auf menschlicher Satzung beruhten und sich nur auf Gebiete bezögen, die von den allgemein gültigen Normen nicht geregelt würden. Auf diesen Anschauungen fußte die Rechtsphilosophie der Stoiker, deren Lehren den Scholastikern im wesentlichen durch die Schriften Ciceros und durch das Corpus juris civilis vermittelt wurden. Vor allem die in letzterem dargelegten Anschauungen übten großen Einfluß auf das mittelalterliche Denken aus, da, wie unten gezeigt werden wird,

²⁰⁾ Siehe Schilling, Der kirchliche Eigentumsbegriff, §§ 4, 5.

²¹⁾ Schilling: Reichtum und Eigentum, S. 5 ff.

²²⁾ Buch 1. Kap. 10 und 13.

²³⁾ Buch 5, Kap. 10.

Isidor von Sevilla und später Gratian auf ihnen aufbauten, Schriftsteller, die ihrerseits wieder das scholastische Denken erheblich beeinflußt haben.

Das Corpus juris civilis führte außer den aus den vorgenannten Quellen bekannten Begriffen des jus naturale, des natürlichen, und des jus positivum, des nur auf menschlicher Satzung beruhenden Rechts, noch den Begriff des jus gentium in das scholastische Denken ein, und hierdurch vermehrten sich die Schwierigkeiten der Abgrenzung der einzelnen Rechtssysteme voneinander noch insofern, als die Ausführungen der römischen Juristen selbst über den Umfang der verschiedenen Rechtskreise nicht einheitlich und gleichlautend waren. Alle Völker, so las der Scholastiker bei Gajus²⁴⁾, die durch Gesetz und Sitten regiert werden, gebrauchen teils ihr eigenes Recht, teils ein Recht, das sie mit allen Menschen gemeinsam haben. Das erstere wird jus civile, das letztere jus gentium genannt, weil es die natürliche Vernunft bei allen Menschen festsetzt und weil es bei fast allen Völkern beachtet wird. Ulpian hingegen führt statt dieser Zweiteilung eine Dreiteilung ein, indem er vor das jus gentium als das allen Völkern gemeinsame Recht noch das jus naturale als das allen Lebewesen gemeinsame Recht setzt²⁵⁾. Er faßt damit das Recht nicht als die Gesamtheit der das Leben der Menschen untereinander regelnden Normen auf, sondern setzt es der Gesamtheit der von Natur als notwendig empfundenen Lebensvorgänge gleich; die Vereinigung der Geschlechter, Kinderzeugung und Aufzucht, Neigungen, die Menschen und Tieren gemeinsam sind, bezeichnet er deshalb als Beispiele für Einrichtungen des jus naturale. Als jus gentium bestimmt er im Gegensatz dazu das Recht, das nur den Menschen untereinander gemeinsam ist, wofür anschließend von Pomponius die Gottesverehrung und der Gehorsam gegenüber den Eltern und von Florentinus die Abwehr von Gewalt und Unrecht als Beispiele angeführt werden²⁶⁾. Das jus civile weicht nun nicht in allen Stücken vom jus naturale und jus gentium ab, folgt diesen Rechten aber auch nicht immer, sondern entsteht dadurch, daß ihnen teils etwas hinzugefügt, teils etwas abgezogen wird²⁷⁾. Nach dieser Bestimmung des Ulpian mußte das Eigentum zu den Einrichtungen des jus gentium gezählt werden, da es ja offenbar bei allen Völkern anzutreffen war. Hermogenian führt es auch zusammen mit den Kriegen, dem Begründen von Staaten, dem Handel, dem Kaufe und dem Verkaufe ausdrücklich als eine auf dem jus gentium beruhende Rechtseinrich-

²⁴⁾ L. 9 D. de justitia (I, 1).

²⁵⁾ L. 1, §§ 1—4 eod.

²⁶⁾ L. 2, 3 eod.

²⁷⁾ L. 6 eod.

tung auf²⁸⁾), nachdem in der vorausgegangenen lex Ulpian die Sklaverei, das Eigentumsrecht am Menschen, ebenfalls als Einrichtung des *jus gentium* gegenüber der vom Naturrecht her bestehenden gleichen Freiheit aller Menschen bezeichnet hatte. Daß von Natur her auch alles gemeinsam sei, ein Satz, der ebenso wie der von der natürlichen Freiheit aller Menschen auf Anschauungen der stoischen Philosophie beruht und der auch von den Kirchenvätern verschiedentlich gebraucht wird, findet im *Corpus juris* allerdings keinen unmittelbaren Ausdruck. Doch wird in L. 2—4 de *Divisione rerum* (1, 8) gelehrt, daß nach *jus naturale* gewisse Sachen gemeinsam seien, z. B. die Luft, fließendes Wasser, das Meer und seine Gestade und daß am Strande gefundene Edelsteine und dergleichen nach Naturrecht Eigentum des Finders würden, und hieraus konnte auf ursprüngliches Gemeineigentum an allen Dingen analog der ursprünglichen allgemeinen Freiheit aller gegenüber der auf *jus gentium* beruhenden Sklaverei wohl geschlossen werden.

Der nachaugustinische kirchliche Schriftsteller Isidor von Sevilla (um 560—636), der sich in seiner „*Ethymologiae*“ unter dem Einfluß der römischen Rechtswissenschaft mit den verschiedenen Rechtskreisen und deren Inhalt befaßt und dessen Lehren den Scholastikern durch ihre Aufnahme in das *Decretum Gratiani* bekannt wurden, reiht denn auch neben der *omnium una libertas* die *communis omnium possessio* in die Vorschriften des Naturrechts ein. Er unterscheidet wie das römische Recht ein *jus naturale*, *jus gentium* und *jus civile*. *Jus naturale* ist nach seiner Begriffsbestimmung „*commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur, ut: viri et feminae conjunctio communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae coelo, terra marique capiuntur*“²⁹⁾). Mit dieser Auffassung vom Wesen des Naturrechts weicht Isidor von den Anschauungen Ulpians insofern ab, als er das Naturrecht nicht mehr als einen allen Lebewesen ursprünglich gemeinsamen Zustand erklärt, sondern, wie seine Beispiele ergeben, als die Summe von unter den Menschen geltenden Rechtsnormen. Als Inhalt des *jus gentium* erklärt Isidor „*sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, servitus, connubia inter alienas prohibita*“, und zwar deshalb, weil fast alle Völker dieses Recht gebrauchten. *Jus civile* ist bei ihm ebenso wie im römischen Recht: „*quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit*“.

Die Glossatoren des *Corpus juris*³⁰⁾ erkannten zwar das Eigentum als bestehende Rechtseinrichtung an, waren sich aber über die

²⁸⁾ L. 5 eod.

²⁹⁾ *Ethymol.* 5, 4, 1.

³⁰⁾ Siehe Carlyle a. a. O. Bd. II, S. 41 ff.

Frage, wie sich diese Institution rechtfertige, durchaus nicht im klaren. Innerius sagt in seiner Glosse zu den Digesten³¹⁾, von Natur gäbe es kein Privateigentum. Es gehöre zu den Bestimmungen des *ius civile*, die „aus Unbilligkeit“ dem Naturrecht hinzugefügt worden seien³²⁾. Andererseits aber folgert er den Eigentumserwerb herrenloser Sachen aus dem Naturrecht³³⁾. Auch Azo rechnet das Eigentum an manchen Stellen nicht zum Naturrecht, so z. B. wenn er sagt: *Acquiruntur autem dominia rerum non jure naturali, sed gentium vel civili*³⁴⁾, und an anderer Stelle³⁵⁾: *Item ex jure gentium introducta sunt bella ... discretæ sunt gentes, regna condita, dominia distincta scilicet directa ab utilibus et e converso. Non dico, quod dominia sunt inventa de jure gentium de novo: quia et veteri testamento aliquid erat meum, aliquid tuum unde et prohibebatur fieri furtum et praecipiebatur, ne quis retineret mercedem mercenarii sui.* Azo äußert sich aber bei anderer Gelegenheit wieder dahin, daß der Diebstahl durch das *ius naturale* verboten sei³⁶⁾ und kam somit auch zu keiner widerspruchslosen Auffassung.

Diese so verschiedenen Ansichten über das Naturrecht und seinen Inhalt, vor allem aber die Behandlung des Kommunismus als einer naturrechtlichen Einrichtung, mußte der mittelalterlichen Wissenschaft große Schwierigkeiten bereiten. Wenn, wie es als Aufgabe empfunden wurde, das Eigentum als zu Recht bestehende Einrichtung erwiesen werden sollte, so war nicht nur im Gegensatz zu dem Wortlaut der Äußerungen Isidors das Eigentum als naturrechtliche Institution zu erklären, sondern zuerst einmal das Naturrecht selbst im Gegensatz zu den Anschauungen des römischen Rechts und Isidors von Sevilla als ein richtungsgebendes und unbedingte Geltung beanspruchendes Recht herauszuarbeiten. Denn nach Isidors Ansichten widersprachen sich ja, wie die Einreihung der Sklaverei unter die Vorschriften des *ius gentium* zeigt, die Vorschriften des *ius naturale* mit denen des *ius gentium*, ohne daß Isidor zu einer Lösung dieses Widerspruchs im Sinne eines Vorgehens entweder des natürlichen oder des *ius gentium* gekommen war. Schließlich mußte darüber hinaus auch das Naturrecht wiederum mit dem göttlichen Wesen und Willen in Einklang gebracht werden. Hinsichtlich dieser letzten Frage waren für die Scholastik besonders

³¹⁾ 5 D. 1, 1.

³²⁾ 6 D. 1, 1. ... cum ergo a jure aliquid additur vel detrahitur juri communi, illud *ius civile* efficitur ... Additur vel detrahitur juri communi, tum nova materia, ut tutela: tum forma, ut servitus: tum aequitas, ut matrimonium: tum iniquitas, ut dominium ...

³³⁾ Summa Cod. VII, 23, 1.

³⁴⁾ Summa Institutionum II. Lib., Tit. I, 20.

³⁵⁾ Summa Azonis I. Lib. Institutionum, Tit. II, 7.

³⁶⁾ Summa Institutionum IV. Lib., 1.

die Lehren Augustins³⁷⁾ von Bedeutung. Dieser hatte nämlich als oberste aller Normen eine *lex aeterna*, eine ewige Weltordnung Gottes, angenommen (*ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetuens*; c. Faust. Manich. 22, 27, M. 42, 418), der das gesamte irdische Geschehen unterliegt und deren Normen dem Menschen als *lex naturalis* ins Herz geprägt sind. Und er hatte als Forderung aufgestellt, daß diesem göttlichen, ewigen Gesetze alle zur Leitung des Menschen bestimmten zeitlichen Gesetze zu entnehmen seien³⁸⁾.

Wie die christlich mittelalterliche Wissenschaft nun diese ihr gestellte Aufgabe löste, die ihr in der Literatur überlieferten Anschauungen über die Rechtfertigung des Eigentums verarbeitete, seine Gründung im natürlichen und göttlichen Recht nachzuweisen suchte und die gefundenen Theorien langsam bis zu dem in der Lehre des heiligen Thomas von Aquino erreichten Höhepunkte fortentwickelte, soll nunmehr im folgenden dargestellt werden.

B. Die Entwicklung der mittelalterlichen Eigentumstheorien

I. Die Kanonisten

Gratian³⁹⁾ (vor 1100—1160) brachte zur Lösung und Klärung der Fragen und Aufgaben keinen zu gering anzuschlagenden Beitrag. Während nämlich Isidor, wie wir gesehen haben, eine Vorherrschaft des *ius naturale* über die übrigen Rechtssysteme noch nicht ausgesprochen hatte, stellte Gratian diese Erkenntnis als eine grundlegende an den Anfang seines Dekrets. Nachdem er sich zunächst über die inhaltlichen Unterschiede der *lex naturalis* und der *lex positiva* klar geworden ist⁴⁰⁾, entwickelt er seine Ansichten über das Verhältnis des natürlichen zum menschlichen Satzungsrecht und spricht in klaren Worten aus, daß das Naturrecht geltendes Recht sei und daß ihm vor dem positiven menschlichen Rechte die Vor-

³⁷⁾ Schilling: Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, S. 167 ff.

³⁸⁾ de libr. arbitr. 1, 6, 15 (Migne 32, 681): *Ut igitur naturae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo, explicem, ea est, quae iustum est, ut omnia sint ordinatissima.*

³⁹⁾ Siehe Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik, in „Mittelalterliches Geistesleben“, S. 69.

⁴⁰⁾ *Differt autem ius naturale a consuetudine et constitutione. Nam jure naturali omnia sunt communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur, de quibus legitur: Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una etc., verum etiam praecedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Decr. P. 1 Dist. 8, p. 1.*

herrschaft gebühre: *Dignitate vero jus naturale simpliciter praevalet consuetudini et constitutioni. Quaecunque enim vel moribus recepta sunt, vel rescriptis comprehensa, si naturali jure fuerint adversa, vana et irrita habenda sunt* (Decr. P. 1, Dist. 8, p. 2). Dieser für einen kirchlichen Schriftsteller eigentlich selbstverständliche Standpunkt der Vorherrschaft des natürlichen Rechts vor menschlicher Satzung war damit zwar eindeutig gewonnen, aber das Eigentum als zu Recht bestehende Einrichtung hierdurch mehr als je in Frage gestellt. Denn Gratian schließt sich bei der Bestimmung des Inhalts der Vorschriften des Naturrechts an die Ansicht Isidors an, der, wie wir gesehen hatten, die *communis omnium possessio* zusammen mit der *omnium una libertas* als eine Einrichtung des Naturrechts bezeichnet hatte. So mußte die Eigentumsordnung für Gratian folgerichtigerweise als ein Abfall von der rechtmäßig zu fordernden Gütergemeinschaft erscheinen, und wir finden deshalb auch in seinen weiteren Ausführungen die schon oben (Anm. 15) angeführte pseudoklementinische Stelle, in der unter Berufung auf platonische Gedankengänge und auf den Zustand der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte die Gütergemeinschaft als Ideal aufgestellt wird.

Diese Ansichten Gratians konnten in der Folgezeit nicht unwidersprochen bleiben. Wurde doch in ihnen die ganze damals geltende Gesellschaftsordnung, die im wesentlichen auf dem Eigentumsbegriff aufgebaut war und von der Kirche gebilligt wurde, als dem Willen Gottes widersprechend hingestellt. Es ist nun für die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnend, wie dieser Widerspruch ausgeglichen wurde, ohne die Richtigkeit der Lehren Gratians in Zweifel zu ziehen. Rufinus⁴¹⁾ (bis um 1190?), der Kommentator des *Decretum Gratiani*, unterzieht sich als erster dieser Aufgabe. An der von Gratian gelehrtten Verankerung des Gemeinbesitzes im Naturrecht hält er fest. Doch er scheidet die Gebote des Naturrechts in *praecepta*, *prohibitiones* und *demonstrationes*. Während die beiden ersten, die Vorschriften und Verbote, unbedingt verpflichten, enthalten die *demonstrationes*, die Hinweise, nur Ratschläge, die nicht unbedingt befolgt zu werden brauchen. Zu diesen Ratschlägen rechnet er nun auch die Vorschriften über den gemeinsamen Besitz und die allgemeine Freiheit⁴²⁾. Das Eigentum ist also bei ihm nicht wie bei Gratian eine dem Naturrecht widersprechende und deshalb im Grunde unzulässige, sondern eine vom Naturrecht

⁴¹⁾ Grabmann, *Das Naturrecht der Scholastik*, S. 70.

⁴²⁾ *Detractum autem ei est non utique in mandatis vel prohibitionibus, que derogationem nullam sentire queunt, sed in demonstrationibus — que scilicet natura non vetat non praecipit, sed bona esse ostendit — et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim jure civili hic est servus meus, ille est ager tuus.* (Dist. 1.)

zwar abweichende, aber doch geduldete Einrichtung⁴³). Sie ist ursprünglich aus der Begierde entstanden, jedoch durch ihre lange Geltungsdauer sanktioniert und im menschlichen Recht gegründet⁴⁴). Doch verwirklicht sie nach Rufins Ansicht letzten Endes auch wieder das Naturrecht⁴⁵). Wie dies zu verstehen sei, veranschaulicht er an dem Bilde der Sklaverei, die, wie er sagt, angeordnet sei, um die zügellosen und verbrecherischen Menschen zu zügeln und wieder zu friedlichen, bescheidenen und unschuldigen zu machen⁴⁶). Dies sei aber ohne Zweifel auch Absicht des Naturrechts. Wir sehen also, daß Rufin auf den Gedanken Gratians über die Geltung und den Vorrang des Naturrechts aufbaut, im Gegensatz zu Gratian aber das Eigentum als vom Naturrecht geduldete Einrichtung des positiven, d. h. vom menschlichen Willen her in Geltung befindlichen Rechts rechtfertigt. Doch mußte diese Rechtfertigung dem Scholastiker noch unvollkommen erscheinen, weil das Eigentum nur als mögliche, nicht aber als notwendige Einrichtung des menschlichen Zusammenlebens hingestellt wird. Es als eine solche zu verankern, konnte nur dadurch gelingen, daß es als naturrechtliche Institution erwiesen und in das System der Naturrechtsvorschriften einbezogen wurde. Dieser Aufgabe unterzog sich in für die Folgezeit richtunggebender Weise der Scholastiker Wilhelm von Auxerre (bis 1231) in seiner *Summa aurea* (1215—1229), indem er die von Rufin gewonnenen Erkenntnisse und seine mit der Dreiteilung der Naturrechtsvorschriften gegebenen Anregungen zu einer neuen Theorie verarbeitete.

⁴³) ... ita et quod aliquid proprium possideretur, ardente aliquorum cupiditate primitus factum est, quod tamen postea ex longo usu et legum institutione inreprehensibile iudicatum est. (D. 8.)

⁴⁴) Dieselbe Ansicht findet sich in der *Summa Colonensis* (1169—1170), bei Jean de Faenza (nach 1171), Simon de Bisiniano (1177—1179), Sicard de Cremona (nach 1179) und Huguccio Perrare (1188), so daß man sie als die am Ende des 12. Jahrhunderts bei den Kanonisten herrschende bezeichnen kann. Siehe Dom Odon Lottin: *Droit naturel chez Thomas*.

⁴⁵) Omnia tamen haec, que juri naturali videntur adversa, ad ipsum finaliter referuntur. (D. 1.)

⁴⁶) Quia effrenes quidam esse ceperant et tanquam acephali sine rectore vivebant, impune omnia concepta scelera committentes, statutum est, ut qui pertinaciter suis potestatibus rebelles existerent, pulsati bello et capti perpetuo servi essent. Ad quid hoc, nisi ut qui prius erant efferi, superbi et nocentes per vagam licentiam, post haec fierent mansueti, humiles et innocentes per servilis necessitatis disciplinam. Quod scil. horrere superbiam et malignitatem et eligere innocentiam et humilitatem, nullus esse dubitat de jure naturali, et hunc in modum flumina honestatis humanae redeunt ad mare juris naturalis ... (eod.)

II. Die Scholastiker

Wilhelm von Auxerre⁴⁷⁾

Das Eigentum ist nach seiner Ansicht nicht eine Einrichtung nur des positiven Rechts, sondern ist im Naturrecht gegründet⁴⁸⁾. Und zwar versteht Wilhelm von Auxerre unter *jus naturale* ebenso wie Isidor von Sevilla nicht das Naturrecht im weiteren Sinne (*large*), das die Natur allen Lebewesen lehrte (*ut est conjunctio maris et feminae et similia. Et secundum hoc non est virtus vel viciū*), denn dieser Begriff erscheint ihm unbrauchbar, da er das Naturrecht nicht als die Summe der Rechtsnormen auffaßt. Sondern er nimmt das Naturrecht in der engeren Begriffsbestimmung (*stricte*) zum Ausgangspunkt seiner Darlegungen, das Naturrecht, das „*naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum, ut Deum esse diligendum et similia*“⁴⁹⁾. Im Anschluß an Rufinus⁵⁰⁾ teilt er die Sätze des Naturrechts in *praecepta* und *prohibitiones* einerseits und *demonstrationes* andererseits. Die Vorschriften und Verbote des Naturrechts sind unbedingt verpflichtend. Als oberster Naturrechtssatz gilt die Tobiasvorschrift⁵¹⁾ und die Vorschrift Christi in Matthäus 7, 12⁵²⁾, in ersterer negativer Fassung als *prohibitio*, in letzterer positiver Fassung als *praeceptum*. Aus der Tobiasvorschrift sind die Gebote des Dekalogs hergeleitet, die daher auch zu den *prohibitiones* gehören. Die *demonstrationes* dagegen brauchen nicht unbedingt befolgt zu werden. Unser Scholastiker benutzt aber diese Unterscheidung nicht wie Rufin dazu, das Eigentum nur als eine zulässige Einrichtung des positiven Rechts hinzustellen. Sondern nach seiner Ansicht ist das Eigentum als *praeceptum* vom Naturrecht gefordert, ebenso wie der Kommunismus *praeceptum* des Naturrechts ist. Nur beziehen sich diese Naturrechtssätze auf verschiedene *status* der Menschheit, Kommunismus ist im Paradies, Eigentum in dieser sündigen Welt naturrechtlich vorgeschrieben⁵³⁾.

⁴⁷⁾ Schilling, Staats- und Soziallehre des hl. Thomas, S. 21.

⁴⁸⁾ *Dicimus: quod hoc non omnia esse communia iustum est non tamen secundum jus positivum, sed etiam secundum iustitiam naturalem* (Lib. III, Tr. 7, C. 1; fol. 169, col. 4).

⁴⁹⁾ Lib. III, Tr. 7, vor Cap. 1.

⁵⁰⁾ Er selbst zitiert Praepositinus, doch hat Grabmann die zitierte Ansicht in dessen ungedruckter Summe nicht nachweisen können. Siehe Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, Das Naturrecht der Scholastik, S. 72.

⁵¹⁾ Tobias 4, 16: Was Du nicht willst, daß man Dir tue, das tue auch einem andern nicht.

⁵²⁾ Matthäus 7, 12: Alles nun, was ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten.

⁵³⁾ ... *fuit enim praeceptum in statu innocentiae sive in statu naturae bene dispositae* (gemeint ist die Vorschrift: *omnia esse communia*) fol. 169, col. 3.

Würde doch sonst der Staat zertrümmert werden und die Menschen sich gegenseitig totschiagen⁶⁴). Es ergibt sich für Wilhelm von Auxerre diese Verankerung des Eigentums im Naturrecht aus folgender Erwägung: *Dictum est, quod hoc „non furtum facies“, continetur sub hac regula juris naturalis „non facies alii, quod tibi non vis fieri“. Ergo cum furtum sit contra ius naturale, aliquid est proprium secundum ius naturale.* Das siebente Gebot ist also für ihn das entscheidende Argument. Die konkreten Formen des Eigentumserwerbs zu regeln bleibt allerdings dem positiven Recht vorbehalten⁶⁵). Das Eigentum ist also bei Wilhelm von Auxerre eine zu Recht bestehende Einrichtung, der Besitz nicht selbst Sünde, wohl aber eine Folge des Sündenfalls. (Auf die Frage: „Sündigte der Mensch, der sich als erster etwas aneignete?“, antwortet Wilhelm: *Si ex cupiditate primo sibi appropriavit, peccavit mortaliter. Sicut Nemroth qui ex cupiditate usurpavit sibi dominium et civitates. Sed si hac de causa appropriavit sibi aliquid, quominus vidit, nocivum omnia esse communia in statu corruptae naturae, non peccavit.*) Allerdings bleibt bei dieser Auslegung der Widerspruch bestehen, daß das Naturrecht sowohl Kommunismus als auch Privateigentum vorschreibt, obwohl es doch grundsätzlich, wie auch Wilhelm von Auxerre annimmt, unwandelbar sein müßte. Diesen Widerspruch löst er mit der Lehre vom doppelten Naturrecht folgendermaßen: *Tunc (in statu innocentiae) fuerunt praecepta juris naturalis: non occidere, non furari. Sed non pro statu, qui tunc est, sed pro statu, qui poterat esse et futurus erat in veritate. Quominus naturalis ratio bene dictabat, quod si huiusmodi status esset, non esset occidendum nec furandum⁶⁶).* Er verschiebt also das bestimmende Merkmal des Naturrechts. Seine Unwandelbarkeit sieht er nicht in dem unveränderten Vorherrschen bestimmter Rechtsnormen, sondern in der gleichbleibenden Fähigkeit des menschlichen Verstandes, für jeden gegenwärtigen und in Zukunft möglichen Zustand (die richtigen Normen zu finden. Er verzichtet somit darauf, seinen Zeitgenossen die naturrechtlichen Zustände des Paradieses mit seinem Kommunismus als irgend erreichbares Vorbild hinzustellen, sondern lehrt, daß eine Veränderung der tatsächlichen Verhältnisse, wie sie eben durch den Sündenfall eingetreten sei, eine Veränderung der Rechtszustände im Gefolge haben müsse. Mit dieser Lehre ist die Brücke zu dem eigentumslosen Paradies, dessen Rechtszustände

⁶⁴) ... si esset (nämlich omnia communia) dissolveretur respublica et mutua cede perimeret se genus humanum. Fol. 169, col. 4.

⁶⁵) Notandum autem, quod quamvis aliqua esse propria sit de iure naturali, tamen appropriare sic vel sic non est de iure positivo. Similiter punire malos est de iure naturali, sed punire sic vel non sic non est de iure naturali, sed de iure positivo. Fol. 169, col. 4.

⁶⁶) Fol. 170, col. 3.

bisher immer als richtunggebendes und erstrebenswertes Ideal galten, abgebrochen, und das Privateigentum als gleicherweise naturrechtlich neben den Kommunismus gestellt.

Zu der Frage, wieweit der Eigentümer berechtigt ist, seine Mitmenschen vom Gebrauch seiner Güter auszuschließen, sagt Wilhelm: *Verum est tamen, quod omnia sunt communicanda tempore extremae necessitatis. Quominus naturalis ratio dictat, quod magis diligenda est salus proximi quam ista temporalia*⁶⁷⁾. Er betont also die sozialen Pflichten des Eigentümers und hat hierbei offenbar weniger die Pflichten gegenüber dem einzelnen Notleidenden im Auge als vielmehr den Fall einer gemeinsamen Notlage aller (*tempore extremae necessitatis*). Das Eigentumsrecht selbst bleibt aber auch im Falle einer solchen gemeinsamen Notlage aufrechterhalten.

Die von Wilhelm von Auxerre vorgenommene Verankerung des Privateigentums im Naturrecht konnte aber für ihn erst dann von Wert sein, wenn es gelang, das Naturrecht selbst wiederum mit dem göttlichen Willen in Einklang zu bringen. Er untersucht daher den Ursprung des Naturrechts und seine Beziehungen zum göttlichen Wesen und kommt zu dem Ergebnis, daß die Gebote des Naturrechts dem Menschen ins Herz geschrieben seien, den Heiden jedoch nicht mit voller Klarheit⁶⁸⁾. Dies geht daraus hervor, daß jedes Kind einfache Fragen über Recht und Unrecht richtig beantworten kann. Der Mensch hat also die Fähigkeit, unmittelbar in sich das Wesen Gottes zu schauen, da die Grundsätze des Naturrechts ein Widerschein göttlichen Wesens sind. Sie unterscheiden sich von den göttlichen Geboten nicht „materialiter“, sondern nur „formaliter“, und sind ihnen im Wesen gleichzusetzen. Nur sollen die göttlichen Gebote aus Liebe zu Gott gehalten werden⁶⁹⁾.

Wilhelm von Auxerres Lehre bedeutet gegenüber den von Rufinus entwickelten Anschauungen insofern einen Fortschritt, als sie das Eigentum als eine unbestrittene Einrichtung des Naturrechts anerkennt. Daß hierzu ein gerade in der Frage Eigentum oder Kommunismus zwiespältig lautendes Naturrecht eingeführt wird, ist für sich betrachtet nicht unfolgerichtig. Denn die als Folge des Sündenfalls angenommene Wandlung der menschlichen Natur konnte wohl eine Veränderung der Naturrechtsvorschriften herbeiführen. Unfolge-

⁶⁷⁾ Fol. 169, col. 4.

⁶⁸⁾ ... sed in cordibus gentilium obfuscata est lex naturalis, ita quod non possunt clare videre in corde suo quod una debet esse unius (Lib. 4, fol. 50, col. 3).

⁶⁹⁾ Ergo praecepta naturalia et praecepta legis divinae differunt quod concedimus. Unde dicimus, quod non sunt eadem formaliter, sed materialiter, tenemus enim implere praecepta legis divinae ex caritate (ibid. fol. 170, col. 2).

richtig ist diese Lehre jedoch dann, wenn sie dieses Naturrecht nicht aus der menschlichen Natur, sondern aus der Erkenntnis des Wesens Gottes ableitet. Denn die auf diese Weise empfundenen Naturrechtsvorschriften müßten immer gleichlautend sein. Dies fühlt auch unser Scholastiker und ist bestrebt, an dem Satze von der Unwandelbarkeit des Naturrechts festzuhalten, indem er sich, wie wir oben gesehen haben, bemüht, diese Unveränderlichkeit trotz der Wandlungen der naturrechtlichen Vorschriften mit den Mitteln scholastischer Dialektik zu beweisen. Wir erkennen in der ganzen Konstruktion das für die Scholastik bezeichnende Bestreben, die neugewonnenen Erkenntnisse scheinbar mit den Lehren anerkannter kirchlicher Schriftsteller in Einklang zu bringen. Gratian hatte die Gütergemeinschaft als Einrichtung des Naturrechts gelehrt, und daran mußte festgehalten werden. Es mußte deshalb ein doppeltes Naturrecht für den paradiesischen und für den sündhaften Zustand der Menschheit konstruiert werden, und dieses doppelte Naturrecht mußte wiederum mit der Lehre von der Unwandelbarkeit des im göttlichen Wesen gegründeten Naturrechts in Übereinstimmung gebracht werden. Die zu diesem Zweck gezogenen Schlüsse können, wie verständlich ist, nicht zwingend sein. Dies spricht jedoch nicht unbedingt gegen die Verstandesschärfe der scholastischen Denker. Denn sie konnten nicht lediglich auf die Folgerichtigkeit ihrer Systeme achten, sondern waren gezwungen, sie mit den überlieferten Ansichten abzustimmen und einigermaßen in Einklang zu bringen. Die Lehre vom doppelten Naturrecht, die nicht nur einleuchtend schien, sondern auch die Aussprüche der Kirchenväter in ausreichender Weise klären half, wurde daher auch in der Folgezeit zur Grundlage der Untersuchungen über die hier behandelten Fragen gemacht.

Alexander von Hales⁶⁰⁾

Auch Alexander von Hales (zw. 1170 und 1188—1245) baut in seinen Untersuchungen über das Naturrecht und seinen Inhalt, die er im dritten Teil seiner *Summa theologica* (questio 26 ff.) vornimmt, auf dieser Theorie auf⁶¹⁾. Er beschränkt, wie Wilhelm von Auxerre, die These Isidors und Gratians vom naturrechtlichen Kommunismus

⁶⁰⁾ Schilling, Staats- und Soziallehre des hl. Thomas, S. 21.

⁶¹⁾ Ob diese Quaestiones wirklich von Alexander von Hales stammen, ist nicht zweifelsfrei festgestellt (siehe Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik, S. 75). Für diese Arbeit ist nicht von ausschlaggebender Bedeutung, ob Alexander von Hales oder ein anderer Scholastiker der Verfasser dieser Quaestiones ist. Die Ansicht der Tertia hinsichtlich des Kommunismus und der Eigentumsordnung als der sozialen Ordnungen im Stande der Unschuld bzw. im Stande der Sünde finden sich aber auch gelegentlich in den Teilen der *Summa*, die laut der neuesten Ausgabe von Quaracchi von Alexander von Hales stammen. Siehe S. th. sec. secundae, inq. 3, tract. 4, sectio 2, qu. 1, tit. 5, cap. 3 (S. 563).

auf den unsündigen Zustand der Menschheit und nimmt für den Stand der Sünde Eigentum als naturrechtliche Institution an. Zur Erklärung dieses Wechsels der naturrechtlichen Vorschriften, der doch dem Wesen des Naturrechts zu widersprechen schien, benutzt er, anders als Wilhelm von Auxerre, die Zweiteilung der Vorschriften des Naturrechts in *praecepta* und *prohibitiones* einerseits und *demonstrationes* andererseits, wie sie Rufin gelehrt hatte. Erstere, als deren Inhalt ihm gleichfalls die Tobiasvorschrift in positiver und negativer Fassung gilt, bleiben nach seiner Ansicht unveränderlich, gelten also gleicherweise für den paradiesischen wie für den sündigen Zustand. Letztere aber, unter die auch die Gebote des Naturrechts hinsichtlich des Kommunismus und der Eigentumsordnung fallen, sind veränderlich⁶²⁾. Dem Stande der Unschuld entspricht der Kommunismus, dem sündigen Zustande das Privateigentum. Die Veränderlichkeit des Inhalts der *demonstrationes* steht aber auch nach seiner Ansicht mit dem Grundsatz der Unveränderlichkeit des Naturrechts selbst nicht in Widerspruch. Zur Erklärung hierfür wählt er das Beispiel von der medizinischen Kunst. Wie diese, so sagt er, bei ihren Vorschriften den Zustand des zu Behandelnden berücksichtige, so müsse dies auch das Naturrecht in seinen Vorschriften tun. Deshalb schreibe es für verschiedene Zustände verschiedene Ordnungen vor⁶³⁾.

An einer anderen Stelle⁶⁴⁾ nimmt Alexander von Hales über diese allgemeine Zweiteilung der Naturrechtsvorschriften hinaus hinsichtlich der naturrechtlichen Eigentumsvorschriften eine Dreiteilung vor. Er unterscheidet nämlich unter den Vorschriften des Naturrechts über das Eigentum Gebote als *debitum*, *bonum* und *aequum*⁶⁵⁾. Pflicht (*debitum*) sei es, so sagt er, im Falle der Not alles Eigentum mitzuteilen. Hinsichtlich der Frage Kommunismus oder Privateigentum sage aber das Naturrecht nichts als *debitum*, sondern nur als

⁶²⁾ *Dicendum, quod ... in lege naturali sunt praecepta et prohibitiones. ut fac aliis, quae tibi vis fieri et non facias aliis, quod tibi non vis fieri. quaedam autem sicut demonstrationes ut omnia esse communia omnibus. et differt demonstratio legis naturalis a praeceptis ... quantum ad praecepta et prohibitiones immutabilis est lex naturalis, sed quantum ad demonstrationes est mutabilis* (Quaest. 27, Membr. 3, Art. 2).

⁶³⁾ *Eadem lex naturalis dicit, quod sanae naturae omnia sunt communia. et quod ita debet esse. et tamen eadem dabit naturae aegrae proprietates ... eadem ratio quae dictat esse omnia communia in natura bene instituta dictat aliqua propria esse in natura destituta per peccatum. et sic solum est mutatio quantum ad observantiam sanctionum et effectum, et non quantum ad rationes ipsorum.* (Qu. 27, Membr. 3, Art. 2, ad pr.)

⁶⁴⁾ Qu. 27, Membr. 4, Art. 3, § 5.

⁶⁵⁾ *Solutio dicendum: quod lex naturalis circa communiones et proprietatem dictat differenter. dictat enim aliquid quia debitum, et aliquid quia bonum, aliqua quia aequum.*

bonum⁶⁶⁾). Im Stande der Unschuld sei es gut gewesen, daß alles gemeinsam gewesen sei, während im Stande der „natura corrupta“ Eigentum das Gebot des Naturrechts sei, weil sonst die Guten notleiden würden und die Gesellschaft nicht bestehen könne, da die Schlechten sich selbst alles aneignen würden. Als billige Forderung des Naturrechts bezeichnet es Alexander endlich, daß gewisse Sachen⁶⁷⁾, wie Luft, das Meer und die Gestade des Meeres nicht einer Eigentumsherrschaft unterworfen sein dürften. Es sei aber auch eine Billigkeitsforderung des Naturrechts, daß außer den genannten Gegenständen das, was niemandem gehöre, von jedermann angeeignet werden könne, „et hinc est acquisitio eorum, quae coelo, terra marique capiuntur⁶⁸⁾“).

Diese Dreiteilung der Naturrechtsvorschriften hinsichtlich des Eigentums entstammt offenbar dem Bedürfnis, eine weitere Abstufung in dem Verpflichtungsgrade der verschiedenen Normen vorzunehmen. Den naturrechtlichen debitum-Vorschriften entsprechen die gleichfalls unveränderlichen praecepta und prohibitiones, während die bonum-Vorschriften als veränderliche Normen zu den demonstrationes gehören. Die aequum-Vorschriften aber hat Alexander von Hales neu eingeführt, anscheinend, um auch die römisch-rechtlichen Bestimmungen über das Aneignungsrecht⁶⁹⁾ als naturrechtlich erlaubt zu erweisen, ohne jedoch sagen zu wollen, daß ihre Abänderung dem Naturrecht direkt widersprechen würde. Diese Auslegung der Bedeutung der aequum-Vorschriften gibt Alexander von Hales allerdings nicht selbst, es ist aber offensichtlich, daß er ihnen noch eine leichtere Veränderlichkeit beilegt als den vorhergenannten bonum-Vorschriften.

Seine nicht ganz einheitlichen Ausführungen über die Grenzen des Eigentums im Falle der Not — er schreibt einmal „in statu necessitatis sunt omnia communia“, ein andermal „sunt omnia communicanda“⁷⁰⁾ — werden bei der Besprechung des siebenten Gebotes

⁶⁶⁾ Quia debitum dictat, quod in statu necessitatis sint omnia communia. in statu enim isto sunt omnia communicanda. et hoc modo in praecepto est communicatio. et hoc est dictamen respectu rerum ad sustentationes personarum. et inde sumitur omnia quae vultis ut faciant vobis homines etc. Respectu vero personarum quantum ad multiplicationem prolis dictat, quod uxor sit propria. et secundum omne tempus. Juxta illud non principium. quod tibi non vis fieri, alii non feceris. Aliter dictat circa communionem et proprietatem. aliquid quia bonum. quia in statu naturae bene institutae dictabat omnia esse communia. In statu vero naturae corruptae dictabat, quod bonum esse aliqua propria. alioquin boni egerent et non staret societas humana: quia mali raperent omnia (ibid.).

⁶⁷⁾ ... et secundum dictamen aequitatis dictat quaedam esse inappropriabilia. ut aerem, mare littora. (ibid.)

⁶⁸⁾ ibid.

⁶⁹⁾ L. 2—4 de divisione rerum (1, 8).

⁷⁰⁾ Siehe oben.

dahin geklärt, daß im Falle der Not alles Eigentum als gemeinsames Gut gilt⁷¹⁾). Denn Alexander von Hales hält in diesem Falle die Wegnahme einer fremden Sache nicht für Diebstahl⁷²⁾). Allerdings steht diese Ansicht, wie er selbst einwirft, mit der Bestimmung des Decretum Gratiani in Widerspruch, nach der auch der aus Not Stehende bestraft wird. Er löst diesen Widerspruch mit dem Hinweis darauf, daß die Vorschrift des Decrets dann eben nicht den Fall der äußersten Not im Auge gehabt habe. Denn: „si tamen vehemens et nullo alio modo relevabilis, excusat a toto: nec secundum veritatem est furtum“. Im Falle der Not besteht also nicht nur eine obligatorische Verpflichtung des Eigentümers, sein Eigentum dem Bedürftigen zur Verfügung zu stellen, sondern die Eigentümerrechte hören dann überhaupt auf. Alexander zieht sogar noch weitergehende Folgerungen. Er erklärt, daß der Bedürftige, wenn er im Notfalle die Sachen eines anderen in Besitz nähme, nicht nur deshalb keinen Diebstahl begehe, weil die Rechte des Eigentümers an der Sache dann ihm gegenüber erloschen seien, sondern weil der Notleidende nur das in Besitz nähme, was bereits sein Eigentum sei (ergo iste in necessitate constituus non accipit, quod alienum est, sed quod suum est). Und er stimmt dem Ausspruch des Chrysostomus bei, der gesagt hatte: Nemo proprium dicat, quod commune est. Plus quam sufficit, violenter obtentum est. Er fügt hinzu: Igitur divites, qui superflua et ultra sumptus necessaria retinent: cum sciant et videant pauperes indigere, raptum committunt, quod concedimus. Der Eigentümer wird somit im Falle der Not zum Räuber dessen, was er über das Lebensnotwendige hinaus zurückhält, eine äußerst scharfe Formulierung, der der Gedanke zugrunde liegt, daß in Notlagen das paradiesische Gemeineigentum wieder wirksam wird. Alexander von Hales will aber die von ihm entwickelten Grundsätze nicht mechanisch angewandt wissen; er erklärt daher: Intellige tamen salva necessitate secundum statum personae, plura enim sunt necessaria regi quam comiti, et comiti quam militi. Necessarium autem est regibus thesaurizare, ut inservientibus in regnum habeant unde possint militibus in defensione regni stipendium ministrare⁷³⁾).

So finden wir bei Alexander von Hales die Lehren Rufins und Wilhelm von Auxerres benutzt und fortentwickelt. Insbesondere geht er mit seiner These: „in necessitate sunt omnia communia“ weit über die Ansichten seiner Vorgänger hinaus. Aber auch der Frage der Begründung des natürlichen Gesetzes in einem höheren,

⁷¹⁾ Qu. 36, M. 3, § 1.

⁷²⁾ Quaeritur, utrum ille qui furetur necessitate famis vel sitis vel alicuius huiusmodi compulsus faciat contra illud praeceptum (7. Gebot), quod non videtur, quia in necessitate omnia sunt communia. ergo iste in necessitate constituus non accipit, quod alienum est, sed quod suum est.

⁷³⁾ Qu. 36, Membr. 5, Art. 1.

göttlichen Gesetze hat Alexander von Hales größere Beachtung geschenkt als seine Vorgänger. Oberste Richtschnur allen Geschehens ist, so lehrt er in offenkundiger Anlehnung an Augustin, die *lex aeterna*, das göttliche Gesetz, dem sowohl die tote als auch die lebendige, vernunftbegabte Natur unterworfen ist. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen ist der *lex aeterna* auf doppelte Weise unterworfen, entweder „*perceptioni*“, nämlich indem er sie verwirklicht, oder „*punitio*“, indem er später wegen Ungehorsams bestraft wird⁷⁴). Der Mensch ist sich der Vorschriften der *lex aeterna* nach Alexanders Lehren sehr wohl bewußt. Denn ebenso, wie seiner erkennenden Vernunft gewisse Grundsätze eingeboren sind, z.B. der Satz, daß das Ganze größer ist als ein Teil, so sind auch der zum Handeln treibenden praktischen Vernunft gewisse Grundsätze, durch die sie zum Guten hingelenkt wird, von Natur bekannt. Diese der praktischen Vernunft eingeborenen Sätze bilden nun die *lex naturalis*, die demnach zwar im Menschen wurzelnd, trotzdem aber mit einem höheren, ewigen Gesetz in Verbindung stehend, gedacht wird. Ihr Inhalt, die höchste Richtschnur für das sittliche und somit auch das rechtliche Handeln des Menschen, wird eingeordnet in den göttlichen Weltplan und erhält durch Übereinstimmung mit ihm letztlich seine Kraft⁷⁵).

Bonaventura

Auch Bonaventura (1221—1274), der große Mystiker des 13. Jahrhunderts, geht bei seinen Betrachtungen über das Wesen des Naturrechts von dem Gedanken des Zusammenhanges mit dem ewigen Gesetz aus. Seine Ansichten über die Verankerung des Eigentums in den Vorschriften des Naturrechts bringen aber gegenüber den Ausführungen Alexanders von Hales nichts wesentlich Neues. Auch er erkannte das Eigentum als eine zum gesellschaftlichen Leben durchaus notwendige Einrichtung an, und bediente sich zur Erklärung des Isidorischen Satzes von der „*communis omnium possessio*“ und der „*omnium una libertas*“ der Lehre vom doppelten Naturrecht. Im Anschluß an Alexander von Hales unterschied er Gebote des Naturrechts, die immer Geltung haben, von solchen, deren Geltung sich nur auf den Zustand beschränkt, für den sie bestimmt sind⁷⁶).

⁷⁴) Qu. 26, Membr. 8, Art. 4.

⁷⁵) Nam sicut cognitiva habet principia veri sibi innata: et notionem illorum. sicut hic: Omne totum est maius sua parte. et de quodlibet affirmatio vel negatio. ita et motiva regulam habet sibi innatam, per quam regulatur in bonum. hanc autem legem appellamus naturalem. Qu. 27, Membr. 1, Art. 1.

⁷⁶) Quaest. disp.: de perf. ev. qu. 4, Art. 1 ad 7: Ad illud, quod obiicitur, quod illud, quod dictatur a natura, habet durationem perpetuam: dicendum, quod illud est verum de eo, quod natura dictat simpliciter, sed non est verum de eo, quod natura dictat pro statu. Sicut in statu innocentiae dictabat, omnia esse communia, quod quidem non dictat in natura corrupta.

Zu diesen letzten gehören die Vorschriften des Naturrechts über das Eigentum. Kommunismus erklärt er als Vorschrift des *jus naturale* nur für den unsündigen Zustand. Für den Zustand nach dem Sündenfall erscheint Privateigentum durch das *jus naturale* geboten, um Zwiespalt und Streit zu vermeiden⁷⁷⁾ 78).

Diese Auffassung, daß nämlich das Eigentum nötig sei, um Zwietracht unter den Menschen zu vermeiden, haben wir bei allen bisher behandelten Scholastikern gefunden. Weitere Gründe zum Beweise der Notwendigkeit des Eigentums sind jedoch nicht gesucht und geltend gemacht worden, und es erscheint dies im Rahmen einer Theorie, die das Eigentum überhaupt auf die Sünde zurückführt, nur folgerichtig. Bei der Kommentierung der aristotelischen Schriften, deren Kenntnis immer allgemeiner wurde, hatte sich aber der Scholastiker in der Folgezeit noch genauer mit einer Anzahl anderer, von Aristoteles angeführter Eigentumsgründe zu beschäftigen, die aber nicht erst für den sündigen Zustand geltend gemacht werden konnten, sondern auch im unsündigen Zustand der Menschheit das Eigentum als notwendig erscheinen lassen mußten. Dieser Umstand mag dazu beigetragen haben, daß die Theorie vom doppelten Naturrecht, die ja vor allem zur Erklärung des Eigentums und der Sklaverei aufgestellt worden war, in der Folgezeit nicht mehr als ausreichend empfunden wurde.

Albert der Große

So ist bei Albert dem Großen (1193—1280) die Theorie vom doppelten Naturrecht und die Auffassung vom Eigentum als einer Folge der Sünde nicht mehr anzutreffen. Es gelingt Albertus Magnus jedoch auch nicht, von sich aus zu einer die aristotelischen Gedanken verarbeitenden, klaren Naturrechts- und Eigentumsauffassung durchzudringen. Immerhin finden wir, da ihm die mit dem Eigentum zusammenhängenden Fragen in der von ihm kommentierten Politik des Aristoteles besonders nahe gebracht wurden, auch in seinen selbständigen Schriften eine Reihe von Stellen, aus denen in Verbindung mit seinen Anmerkungen zu den aristotelischen Gedanken seine Stellungnahme zu diesem so wichtigen und umstrittenen Institut der sozialen Ordnung zu ersehen ist.

Für die Frage, ob Albert das Eigentum in einem höheren als dem menschlichen Rechte verankert sah, läßt sich allerdings aus Grab-

⁷⁷⁾ Sent. lib. 2, Dist. 44, Art. 2, Quaest. 2, ad 4: Deum esse honorandum dictat natura secundum omnem statum. omnia esse communia dictat secundum statum naturae institutae, aliquid esse proprium dictat secundum statum naturae lapsae ad removendas contentiones et lites. (Im weiteren Verlauf dieser Erörterung betrachtet Bonaventura auch die Sklaverei als eine Einrichtung des getrübbten Naturrechts.)

⁷⁸⁾ Siehe Baur, a. a. O., S. 233.

manns Inhaltsangabe der von ihm aufgefundenen⁷⁹⁾ Schrift Alberts aus der frühen Zeit seiner literarischen Tätigkeit⁸⁰⁾ nichts Sicheres entnehmen. Einerseits scheint Albert in dieser Schrift das Verbot des Diebstahls zu den unmittelbar erkennbaren, nicht erst durch Ableitung gefundenen Ursätzen des Naturrechts zu rechnen und damit dem Eigentum eine unverrückbare Stelle in dem aus diesem hervorfliessenden positiven⁸¹⁾ menschlichen Rechte einzuräumen, womit die Stelle, in der Albert den Schutz des Eigentums als ohne lange Überlegung feststellbaren Satz des Naturrechts bezeichnet, sehr wohl zusammenstimmen könnte⁸²⁾. Die folgenden Ausführungen setzen dies aber wieder in Zweifel. Bei der Behandlung des Inhalts des Naturrechts teilt Albert dieses nämlich in drei Teile. In dreierlei Weise, so sagt er, könne man vom Naturrecht reden, essentialiter, suppositive und particulariter⁸³⁾. Im ersten Sinne genommen umfaßt das Naturrecht die letzten und allgemeinsten Prinzipien des menschlichen Rechts. Im zweiten Sinne die gemeinsamen Untersätze dieser Prinzipien, die ihren Ursprung nur in der natürlichen Vernunft haben. Im dritten Sinne umfaßt es die durch die verschiedenen konkreten Verhältnisse unter den Menschen bedingten Entscheidungen, die durch Volks- und Senatsbeschlüsse und durch die Gutachten der Rechtsgelehrten getroffen werden⁸⁴⁾. Bei der näheren Bestimmung nun der zum Naturrecht im zweiten Sinne gehörenden Normen bezieht sich Albert auf die bei Cicero (Tullius)

⁷⁹⁾ Siehe Grabmann: Drei ungedruckte Teile der Summa de creaturis Alberts des Großen.

⁸⁰⁾ Siehe Grabmann: Das Naturrecht der Scholastik usw., S. 90.

⁸¹⁾ Ebenda, S. 95.

⁸²⁾ Ebenda, S. 94.

⁸³⁾ Nicht subjective, wie Grabmann schreibt (Lottin a. a. O.).

⁸⁴⁾ Solutio: Dicimus secundum praedicta, quod ius naturale non est nisi de ultimis et universalissimis principiis juris humani et ipsa principia, ut habitum est. Sicut autem non est unum principium intellectus speculativi, quo scit scibilia omnia, ita non est unum principium practivi intellectus, quo scit omnia operabilia. Sed sicut variantur illa per materias diversas, ita etiam ista per opera diversa et status operantium et locum et tempus: Et ideo dicimus, quod tribus modis aliqua sunt de jure naturali, scilicet essentialiter, et suppositive et particulariter. Essentialiter sunt in ipsa principia supposita, de quibus dictum est. Suppositive autem sunt ipsa communia supposita illorum principiorum, que non trahunt originem nisi a ratione naturali, sicut illa, que enumerat Tullius et sicut ea que enumerat Isidorus. Particulariter autem sicut sunt ea quae a plebescitis et senatus consultis et responsis sapientium determinantur. Haec enim non secundum totum trahuntur a vi nature, sed partim a conditionibus hominum ut pacta, que quandoque secundum naturam facti aliter de sapientibus determinantur propter contractum qui intervenit ex voluntate utriusque. Hoc ergo modo pactum exigit determinari et similiter est de iudicatis. Licet autem Huiusmodi non determinantur in toto ex ratione, non tamen determinantur in aliquo contra rationem. (Fol. 176 r.) Grabmann, Das Naturrecht der Scholastik usw., S. 94, 43.

und bei Isidor angegebenen Beispiele und damit auch auf die von Isidor als naturrechtlich bezeichnete *communis omnium possessio*. Wie wir also sehen, kommt Albert über die Einordnung des Eigentums in ein höheres Rechtssystem nicht ins klare, und auch aus seinem Kommentar zur Ethik des Aristoteles, in dem er abermals Gedanken über das Naturrecht entwickelt, läßt sich, da er sich zur Bekräftigung der von Aristoteles vorgetragenen Ansichten immer nur auf Beispiele Ciceros, nicht aber auf solche Isidors beruft, nichts darüber entnehmen, ob Albert das Eigentum dem natürlichen oder dem positiven, von Menschen herstammenden Rechte zuweist.

Daß Albert aber von der Notwendigkeit und Nützlichkeit des Privateigentums überzeugt und weit davon entfernt war, kommunistische Ideen zu befürworten, ergibt sich ohne Zweifel aus seinem Kommentar zu Aristoteles' Politik. Zwar erscheint es nicht zugänglich, von vornherein anzunehmen, daß Albert sich alle Gründe des Aristoteles für das Privateigentum und gegen den Kommunismus zu eigen gemacht hat. Denn wenn auch in gewissen Fällen Albert seine von Aristoteles abweichende Ansicht ausdrücklich darlegt, z. B. bei der Besprechung der Knabenliebe⁸⁵⁾, so hat er doch auch in anderen Fällen, z. B. gegenüber den Ansichten des Aristoteles über die Begründung der Sklaverei aus der Ungleichheit der Menschen⁸⁶⁾, seiner in den selbständigen Schriften dargelegten abweichenden Ansicht im Kommentar keinen Ausdruck gegeben⁸⁷⁾. Immerhin aber wird man aus der verständnisvollen und genauen Erklärung des aristotelischen Textes entnehmen dürfen, daß Alberts Ansichten hinsichtlich des Privateigentums mit denen von Aristoteles im wesentlichen übereinstimmen. Wenn z. B. Albert die Bemerkung des Aristoteles, das Gemeineigentum werde häufig vernachlässigt, wie auch viele Diener oft weniger gut dienen als wenige, mit den Worten weiter erklärt: *eo quod quando unus servientium requiritur, remittit ad alium qui eodem jure servit ut ipse, et sic impeditur servitium, ex excusante se uno per alium*, so ergibt sich daraus, daß Albert dieser Grund des Aristoteles eingeleuchtet haben muß. Daß aber Albert mit den Ausführungen des Aristoteles, in denen dieser der kommunistischen Theorie seine These von dem gemeinschaftlichen Gebrauch durch freundschaftliches Mitteilen gegenüberstellt, voll und ganz einverstanden ist, erhellt aus seinem Kommentar mit aller Deutlichkeit. Er bekräftigt die Ausführungen des Aristoteles nämlich noch durch ein Zitat aus Böetius und sagt

⁸⁵⁾ Lib. 2 Pol. Kap. 9 e.

⁸⁶⁾ Arendt a. a. O., S. 38.

⁸⁷⁾ ... dicendum, quod non est derivata servitus ex irae qualitate naturae, sed potius ex inaequalitate operum in poenam inductae. In Sent. 4, D. 36, A. 1 (Lauer a. a. O., S. 206).

bei der Besprechung der Durchführbarkeit der aristotelischen Forderung: *Dico autem, quod non est hoc impossibile et maxime in bene dispositis per philanthropiam, id est amorem communem invicem. Amor enim communicat.* Für den von Aristoteles zu Gunsten des Privateigentums angeführten hedonistischen Grund hatte jedoch Albert offenbar kein Verständnis. Denn er bezieht in seinem Kommentar die unaussprechliche Befriedigung, die nach Aristoteles' Ansicht der bloße Besitz hervorruft, fälschlicherweise auf die *communicatio*, die durch das Privateigentum ermöglicht werde⁸⁸⁾. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Albert ebenso wie Aristoteles von der Nützlichkeit des Eigentums überzeugt war und getrennten Besitz bei verständiger Verteilung des Gebrauchs, z. B. durch gemeinsamen Genuß der Früchte⁸⁹⁾, für erstrebenswert hielt.

Auch Albert ist mit der herrschenden scholastischen Lehre der Auffassung, daß nach Naturrecht im Falle der Not alles gemeinsam sei⁹⁰⁾. Wir finden jedoch bei ihm noch einen anderen wichtigen Gedanken über die Pflichten des Eigentümers überhaupt. Albert meint nämlich, der Eigentümer dürfe mit seinem Eigentum nicht schalten und walten, wie er wolle. Im Verhältnis zu Gott habe der Mensch nämlich kein Eigentum⁹¹⁾. Er sei nur Lehnsträger seines Besitzes. Aus dem Anlaß, bei dem diese Ansicht entwickelt wird, ergibt sich, daß dieser Satz vom Lehnverhältnis des Menschen zu Gott nicht nur bildlich gemeint ist, sondern daß ihm unmittelbare juristische Bedeutung beigemessen wird. Denn die sich aus der Konstruktion des Lehnverhältnisses ergebenden Schwierigkeiten werden von Albert eingehend erwogen. Wenn nämlich Gott oberster Lehnsherr allen irdischen Gutes ist so ist dessen Übertragung ohne oder gegen seinen Willen ebenso unmöglich wie im menschlichen Lehnrecht, was wiederum zur Folge haben würde, daß ein Gläubiger die ihm von seinem Schuldner gezahlten Zinsen nicht rechtmäßig erwürbe, da ja das Zinsnehmen von Gott verboten ist. Diese unpraktische Lösung möchte Albert gern vermeiden und behauptet deshalb, daß göttliches Lehen auch ohne Gottes Willen übertragen werden könne: *Quia Deus bene permittit multa quae prohibet et hoc non facit*

⁸⁸⁾ Dicit ergo: „Adhuc autem ad delectationem inenarrabilem“ facit, *supple talis communicatio* ...

⁸⁹⁾ Sicut dicitur de filiis Job (1,4) quibus non erant omnia communia. ibant tamen per domos facientes convivia per singulos dies, et mittentes vocabant sorores suas, ut cum eis epularentur. Pol. 2, 2, n. fin. Lauer a. a. O., S. 202.

⁹⁰⁾ ... quod illud quod exhibemus miseris, et nostrum est, et suum est. nostrum per dominium, et suum per rationem debiti juris naturalis, quod in necessitate communicat bona: quia secundum jus naturale in necessitate omnia sunt communia. Sent. 3, D. 33, A. 8.

⁹¹⁾ Nihil est nostrum, si agitur inter nos et Deum. In Matth. c. 6, 11.

dominus terrenus. Unde permissione divina fit translatio ista⁹²⁾). Es steht im Einklang mit dieser Auffassung des Eigentums als eines von Gott empfangenen Lehens, wenn Albertus Magnus an anderer Stelle⁹³⁾ den Eigentümer, soweit es die zu seinem Lebensunterhalt überflüssigen Güter betrifft, mehr als einen Verwalter der Armen als einen dominus, einen unbeschränkten Herren seines Besitzes, bezeichnet. Denn der Eigentümer erfüllt seine Pflichten gegen Gott, indem er die Armen nach Kräften unterstützt, wie ja Matth. 25,40 sagt: Was Ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt Ihr mir getan.

Der Gedanke, daß der Eigentümer zur rechten Verwaltung seines Besitzes verpflichtet sei, war nicht neu. Schon Isidor von Sevilla hatte gesagt: *Dicta autem res a recte habendo, jus a juste possidendo. Hoc enim jure possidetur quod juste, hoc juste, quod bene. Quod autem male possidetur, alienum est. Male autem possidet, qui vel suis male utitur, vel aliena praesumit*⁹⁴⁾). Diese Stelle wurde jedoch in das *Decretum Gratiani* nicht aufgenommen und von den scholastischen Schriftstellern auch nicht weiter beachtet, was seine Erklärung darin finden mag, daß die Theologen sich ja mit den Pflichten des Eigentümers nicht ausdrücklich beschäftigten, vielmehr die mit dem Eigentum zusammenhängenden Probleme lediglich bei der Behandlung des Naturrechts und des 7. Gebots mit besprachen⁹⁵⁾).

C. Thomas von Aquino

Wie sich nun aus den bisherigen Betrachtungen ergeben hat, ist in der scholastischen Literatur die Frage der Rechtfertigung des Eigentums immer im Zusammenhang mit der Behandlung der Probleme des Naturrechts untersucht worden. Ja, man kann wohl sogar sagen, daß die verschiedenen Einteilungen des Naturrechts, seine Scheidung in Sätze mit stärkerer und schwächerer Wirkung u. dgl. nur um der Rechtfertigung des Eigentums gegen isidorische und gratianische Dogmen willen angestellt worden sind. Eigentumsrechtfertigung und Naturrechtsprobleme sind also auch für Thomas von Aquino (1225—1274), zu dessen Behandlung als des Schülers Alberts des Großen und größten scholastischen Denkers wir am

⁹²⁾ In Sent. 3, D. 37, A. 14.

⁹³⁾ In Sent. 4, D. 15, A. 14 ad qu.

⁹⁴⁾ In Eth. Lib. V, Caput 25. 3 (Carlyle a. a. O., Bd. II, S. 141).

⁹⁵⁾ Diese Lösung erscheint Albert besser als folgende: Der Schuldner überträgt das Eigentum an den Zinsen nur mit bedingtem, nicht mit vollkommendem Willen, die Zinsen fallen deshalb nicht in das Eigentum des Gläubigers, doch hat sich der Schuldner durch seine freiwillige Leistung selbst die Rückforderungsklage abgeschnitten.

Ende unserer Betrachtungen kommen, wie in der Lehre seiner Vorgänger und Zeitgenossen eng verbundene Materien. Deshalb müssen wir, wenn wir seine Ansichten über die Rechtfertigung des Eigentums kennen lernen wollen, auch seine Naturrechtslehre, in der er sich bemühte, die Ansichten der von ihm für maßgeblich gehaltenen Autoritäten einem, seine eigenen Gedankengänge enthaltenden einheitlichen System einzufügen, einer genauen Betrachtung unterziehen. Sodann wird zu untersuchen sein, ob er das Eigentum als eine zu recht bestehende, d. h. also mit dem göttlichen Willen in Einklang stehende Einrichtung anerkannt hat.

I. Das thomistische Rechtssystem

Das Gesetz

Thomas beginnt in der Summa theologica seine Abhandlungen über die verschiedenen Rechtssysteme mit einer Erörterung des Wesens des Gesetzes. Er legt dar, daß von Gesetz in doppeltem Sinne die Rede sein könne. Erstens in der Bedeutung eines formellen Gesetzesausspruches, einer Regel, eines Maßes oder einer Richtschnur, aufgestellt vom Gesetzgeber für diejenigen, die ihm unterworfen sind. Zweitens im Sinne eines Menschen und Dingen innewohnenden Prinzips, dem diese folgen, scheinbar ohne angeleitet zu werden, so wie der Apostel Röm. 2, 14 sagt, daß Völker, die kein Gesetz haben, von Natur das tun, was Gesetz ist, weil sie sich selbst Gesetz sind⁹⁶⁾. Die Gesetzesdefinition, die Thomas aufstellt, indem er sagt, das Gesetz sei nichts anderes als „*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata*“⁹⁷⁾, scheint zunächst nur auf das Gesetz im ersteren Sinne, auf das von menschlichen Herrschern herrührende zeitliche oder das von Gott stammende ewige Gesetz zu passen. Doch auch das Gesetz im zweiten Sinne, im Sinne der im Menschen wirkenden sittlichen Forderung, vermag er diesem Gesetzesbegriff unterzuordnen, in dem er, wie gezeigt werden wird, ein großangelegtes und folgerichtiges System der Ableitungen aufstellt, das die Identität des formellen göttlichen oder menschlichen Gesetzes mit dem Gesetz im Sinne der als Notwendigkeit der Natur oder als sittliche Forderung dem Menschen innewohnenden Prinzips beweist.

Die *lex aeterna* und die *lex naturalis*

Das grundlegende Gesetz, aus dem sich alle anderen herleiten, ist für Thomas die *lex aeterna*, die „*ratio divinae sapientiae*, se-

⁹⁶⁾ S. th. 2, 1; 90, a. 3, 1. Zu der ganzen Erörterung siehe 2, 1; 90, a. 1, ad 1; *ibid.* a. 3, ad 1; 2, 1; 91, a. 2, c; *ibid.* a. 6.

⁹⁷⁾ S. th. 2, 1, 90, a. 4, c.

cundum quod est directiva omnium actuum et motionum⁹⁸⁾). Ihr ist alles Geschehen unterworfen, sowohl das notwendige, als auch das zufällige⁹⁹⁾). Dieses Unterworfenensein nennt Thomas „participatio“, d. h. Teilnahme. Er will damit zum Ausdruck bringen, daß die Unterordnung des Menschen und der übrigen Natur unter dieses ewige Gesetz nicht eine erzwungene Unterwerfung ist, sondern daß alles gemäß der *lex aeterna* gesetzmäßige Geschehen zugleich dem inneren Wesen der unterworfenen Schöpfung entspricht, die somit am ewigen Gesetz teilhat und es verwirklicht.

Die Teilnahme der vernunftbegabten und der vernunftlosen Schöpfung erklärt uns Thomas als ihrem Wesen nach verschieden. Während nämlich die vernunftlosen Geschöpfe unmittelbar von der göttlichen Vorsehung geleitet werden¹⁰⁰⁾, „per modum interioris principii motivi“⁽¹⁰¹⁾, ist es dem Menschen als vernünftigen Wesen gegeben, den göttlichen Weltplan, die *lex aeterna*¹⁰²⁾ jedenfalls in den Ursätzen auch zu verstehen¹⁰³⁾. Diese Ursätze werden dem Menschen als sittliche Forderungen bewußt, und wenn daher gewisse Vorschriften dem menschlichen Verstande unmittelbar als gut erscheinen, so stammen sie nicht aus ihm selbst, sondern sind Teile der *lex aeterna*, die ihm eingeprägt und verständlich sind¹⁰⁴⁾. Die Gesamtheit dieser Ursätze nennt er die *lex naturalis*. Doch der Mensch wird nicht nur durch den Verstand beherrscht, sondern auch ihm sind, wie der vernunftlosen Natur, Triebe und Neigungen eingepflanzt, denen er nachgeben muß. Auch diese Neigungen sind von der *lex aeterna* eingeprägt, und der Mensch verwirklicht nur das ewige Gesetz, wenn er ihnen nachkommt. Er nimmt also auf doppelte Weise am ewigen Gesetz teil, auf Grund vernünftiger Erkenntnis und auf Grund der eingepflanzten Triebe¹⁰⁵⁾. Da also Vernunft und Neigung nur Ausprägungen derselben *lex aeterna* im Menschen sind, kommt Thomas mit Recht zu dem Schluß: *bonum est quod omnia appetunt*¹⁰⁶⁾, d. h. das vom Verstande als gut Erkannte ist identisch mit dem Ziel der eingepflanzten Neigungen. Da nun dem Menschen vor allem die Neigung zum Guten innewohnt, so ist der oberste Satz des Naturrechts nach Thomas der, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, „et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda

⁹⁸⁾ S. th. 2, 1, 93, a. 1, c.

⁹⁹⁾ Sic igitur legi aeternae subduntur omnia quae sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria. *ibid.* a. 4, c.

¹⁰⁰⁾ 2, 1, 93, a. 5, c. ad fin.

¹⁰¹⁾ *Ibid.* 93, a. 6, c.

¹⁰²⁾ *Ibid.* a. 1, c.

¹⁰³⁾ *Ibid.* a. 2, c.

¹⁰⁴⁾ *Ibid.* 91, a. 2, c.

¹⁰⁵⁾ *Ibid.* 93, a. 6, c.

¹⁰⁶⁾ *Ibid.* 94, a. 2, c.

pertineant ad praecepta legis naturae quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana¹⁰⁷). Das Naturgesetz gebietet also das zu tun, was die praktische Vernunft von Natur her als gut auffaßt. Die vom Verstande unmittelbar erkannten Vorschriften haben deshalb nach Thomas' Ansicht dieselbe Rangordnung wie die von der Natur eingepflanzten Triebe. Als den obersten Trieb erkennt Thomas den zur Selbsterhaltung¹⁰⁸), als zweiten nennt er den Begattungstrieb und das Streben nach Kinderaufzucht. Und da der Mensch diesen mit den Tieren gemeinsam hat, sagt Thomas in Anlehnung an Ulpian, so könne man insoweit sagen, „de lege naturali esse, quod natura omnia animalia docuit“. Als Drittes ist dem Menschen das Streben nach Gotteserkenntnis und nach geselligem Leben angeboren, aus welcher Neigung wieder andere Neigungen hervorgehen.

Wie oben gesagt, werden die Naturrechtssätze von der praktischen Vernunft unmittelbar, d. h. ohne weitere Überlegungen, erkannt. Dies gilt aber nur von gewissen Ursätzen, die mit den von der spekulativen Vernunft als unbeweisbar begriffenen Ursätzen vergleichbar sind¹⁰⁹). Die Ursätze des Naturrechts sind allen Menschen gleicherweise eingeboren¹¹⁰) und sind unveränderlich¹¹¹).

Die lex humana

Um nun außer diesen Ursätzen Normen für sein Verhalten zu finden, muß der Mensch gemäß seiner Natur, vom allgemeinen zum besonderen fortzuschreiten, aus den Obersätzen Einzelbestimmungen ableiten¹¹²). Dies geschieht nach Thomas' Ansicht auf zweierlei Wegen. Einmal indem aus den Ursätzen Schlußfolgerungen gezogen werden, wie aus dem Satze: „Du sollst kein Unrecht tun“, der Satz: „Du sollst nicht töten“ gefolgert wird. Zum anderen auf dem Wege der näheren Bestimmung, wie z. B. aus dem Satz: „Wer lügt, wird bestraft“, in Wege der näheren Bestimmung das Strafmaß festgesetzt wird¹¹³). Diese abgeleiteten Sätze bilden die lex humana, das bei den Menschen geltende Gesetz¹¹⁴), und zwar sind die Sätze, die aus den Ursätzen im Wege der conclusio, der Schlußfolgerung abgeleitet werden, das bei allen Völkern geltende ius gentium, das

¹⁰⁷) Ibid. 94, a. 2.

¹⁰⁸) Ibid.

¹⁰⁹) Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Ibid. 94, a. 4, c.

¹¹⁰) Ibid. 94, a. 1, c.

¹¹¹) Ibid.

¹¹²) Ibid. 94, a. 4.

¹¹³) Ibid. 95, a. 2.

¹¹⁴) Ibid. 95, a. 2.

seine Kraft nicht aus menschlicher Satzung nimmt, sondern „aliquid rigoris“, wie Thomas sagt¹¹⁵⁾, vom Naturrecht hat¹¹⁶⁾. Die Sätze aber, die im Wege der determinatio, der näheren Bestimmung, gefunden werden, bilden das jeweils einem bestimmten Volke eigene jus civile¹¹⁷⁾.

Das jus gentium

Wie entsteht nun nach Thomas' Ansicht aus den ursprünglichen Sätzen des Naturrechts ein Satz des jus gentium? Wie sich aus seinem Beispiel ergibt¹¹⁸⁾, folgert Thomas aus dem Satz: „Du sollst kein Unrecht tun“, unmittelbar den weiteren: „Also sollst Du auch nicht töten.“ Dieser Schluß kann logisch jedoch erst dann gezogen werden, wenn vorher bewiesen ist, daß es Unrecht sei, zu töten. Zu dem Naturrechtssatze, daß das Gute zu tun sei, muß also noch die Bestimmung hinzutreten, was gut ist, um zu dem Satze des jus gentium zu gelangen, daß Totschlag verboten sei. Denn nur bei den ersten Naturrechtssätzen wird ja nach Thomas' oben dargelegter Ansicht das Gute unmittelbar erkannt.

Thomas scheint jedoch geglaubt zu haben, diese nähere Bestimmung entbehren zu können. Dies ergibt sich aus der Inparallelstellung der Folgerungen der praktischen Vernunft mit denen der spekulativen¹¹⁹⁾ ¹²⁰⁾, aus welch letzteren in der Tat, wie die Mathematik zeigt, ohne weitere Gegebenheiten Schlüsse gezogen werden können. Daß aber Thomas in der weiteren Entwicklung seiner Gedanken auf einen Gesichtspunkt, unter dem er das bestimmt, was gut ist, nicht verzichten konnte, ergibt sich aus den Beispielen, mit denen er seine Gedankengänge erklärt. In diesen bestimmt er nämlich das was gut ist und deshalb zu den Geboten des abgeleiteten jus naturale (des jus gentium also) gehört, unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit für die Aufrechterhaltung des menschlichen Gemeinschaftslebens. So folgert Thomas z.B. aus der primär-naturrechtlichen Forderung des sozialen Lebens die zum jus gentium gehörende Institution des gerechten Kaufs und Verkaufs, weil die Menschen ohne diese Rechtsgrundsätze nicht gemeinsam leben könnten. Zum offenen Ausdruck aber kommt der Gedanke,

¹¹⁵⁾ 2, 1, 95, a. 2.

¹¹⁶⁾ 2, 2, 60, a. 5.

¹¹⁷⁾ 2, 1, 95, a. 4.

¹¹⁸⁾ 2, 1, 95, a. 2 (S. 50).

¹¹⁹⁾ ... sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda. 2, 1, 91, a. 3.

¹²⁰⁾ Siehe Anm. 84.

daß die Zweckmäßigkeit der bestimmende Faktor bei der Ableitung der Sätze des *jus gentium* ist, in den Ausführungen des zweiten Teiles des zweiten Buches der *Summa theologica*, in denen Thomas den unmittelbar faßlichen Ursätzen des Naturrechts die unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit gewonnenen Sätze des *jus gentium* gegenüberstellt. Er sagt dort¹²¹⁾ unter Benutzung der Eigentumsvorschriften als Beispiel: „*Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc, quod sit unius, et non alterius, ut patet per philosophum in 2. Polit. cap. 3.*“

Diese Auffassung von der Zweckmäßigkeit als dem leitenden Grundsatz bei der Auffindung des *jus gentium* zeigt sich noch weiterhin bei den Beispielen, die Thomas anläßlich der Behandlung der Veränderlichkeit des *jus gentium* anführt. Nach seiner Ansicht nämlich sind die Sätze des *jus gentium* grundsätzlich unveränderlich und allen Völkern bekannt. Es kann aber im Einzelfalle vorkommen, daß eine Bestimmung des *jus gentium* nicht anzuwenden ist; dann nämlich, wenn sie schädlich sein würde. So sei es zwar, sagt Thomas, ein Satz des abgeleiteten Naturrechts (*jus gentium*), daß Anvertrautes zurückgegeben werden müsse. Dieser Satz greife aber dann nicht durch, wenn das Anvertraute zurückverlangt werde, um damit das Vaterland zu bekämpfen¹²²⁾.

Das *jus civile*

Die Vorschriften des *jus civile* nehmen ihre Kraft nur aus menschlicher Satzung¹²³⁾. Ihre Aufgabe ist es, den Raum auszufüllen, für den es keine allgemeingültigen Ableitungen mehr gibt¹²⁴⁾. Sie stehen insofern in Beziehung zu den Ursätzen und Ableitungen der *lex naturalis*, als sie diese näher bestimmen. So kommt ihnen z. B. zu, zu dem Satze, daß Darlehen zurückgegeben werden müssen, die näheren Ausführungsbestimmungen zu treffen¹²⁵⁾. Infolge der Veränderlichkeit der Verhältnisse sind ihre Vorschriften gleichfalls veränderlich¹²⁶⁾. Niemals aber darf sich ein dem *jus civile* entstammender Satz mit den Vorschriften des *jus naturale* oder des *jus*

¹²¹⁾ 2, 2, 57, a. 3, c.

¹²²⁾ 2, 1, 94, a. 4; 2, 2, 57, a. 2 ad 1.

¹²³⁾ 2, 1, 95, a. 2; 2, 2, 60, a. 5.

¹²⁴⁾ 2, 2, 57, a. 2 ad 2; *ibid.* 60, a. 5 ad 1.

¹²⁵⁾ 2, 1, 94, a. 4, c.

¹²⁶⁾ *Ibid.* 97, a. 1 et 2.

gentium in Widerspruch setzen¹²⁷⁾). Denn jedes menschliche Gesetz ist nur insoweit Gesetz, als es den Regeln der Vernunft entspricht. Da nun die höchste Regel der menschlichen Vernunft das Naturgesetz ist, so muß jedes menschliche Gesetz vom Naturgesetz abgeleitet sein. Sonst wäre es Verderbnis¹²⁸⁾).

Die Bestimmungen des *jus civile* und des *jus gentium* faßt Thomas im allgemeinen unter dem Oberbegriff *jus positivum* zusammen, indem er davon ausgeht, daß die Rechtssätze dieser beiden Rechtskreise gemeinsam das geltende, praktisch zur Anwendung kommende Recht ausmachen¹²⁹⁾. Zuweilen aber versteht er unter *jus positivum* nur das durch menschliche Bestimmung gewonnene *jus civile*¹³⁰⁾.

Dieses Rechtssystem entwickelt nun Thomas nicht etwa in zusammenhängenden, klar aufgebauten Ausführungen, vielmehr bringt er seine Auffassung nach scholastischer Methode nur jeweils gelegentlich der Beantwortung der aufgeworfenen Einzelfragen zum Ausdruck. Trotzdem lassen seine Bemerkungen die ihnen zugrunde liegende Gedankenfolge mit Deutlichkeit erkennen, und es muß anerkannt werden, daß diese an Klarheit und Folgerichtigkeit die vorangegangene Spekulation der Scholastiker über diesen Gegenstand bei weitem übertraf. Thomas sieht den Unterschied zwischen den vom Menschen oder von Gott herrührenden Gesetzesgeboten und den von innen her zum Handeln treibenden Grundkräften, und weiß doch gleichzeitig die Übereinstimmung dieser Grundsätze, die dem Menschen als *lex naturalis* inne werden, mit dem alles bestimmenden göttlichen Willen, der *lex aeterna*, darzulegen, indem er in Anschluß an Augustin die *lex naturalis* aus der *lex aeterna* herleitet. Durch diese Verbindung des Naturgesetzes mit dem göttlichen Willen überwindet er zugleich, jedenfalls grundsätzlich, die Lehre vom doppelten Naturrecht, für die in seinem System kein Raum war. Denn wenn die *lex naturalis* nichts anderes ist als die Ausprägung der *lex aeterna* im Menschen, so muß eine Änderung jedenfalls der Ursätze des *jus naturale* durch den Sündenfall unmöglich erscheinen. Aber auch die abgeleiteten Sätze des Naturrechts, das *jus gentium*, waren ja, wie wir gesehen haben, nach Thomas' Ansicht grundsätzlich unveränderlich. Nur das *jus civile* konnte Änderungen erfahren. Zur Beantwortung der Frage, wie sich nach Thomas' Anschauung die Institution des Eigentums rechtfertigt, wird deshalb nun zu untersuchen sein, in welchen der drei Rechtskreise er das Eigentum einordnet.

¹²⁷⁾ 2, 2, 57, a. 2 ad 2.

¹²⁸⁾ 2, 1, 95, a. 2.

¹²⁹⁾ 2, 1, 95, a. 4, c.: *dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile.*

¹³⁰⁾ 2, 2, 57, a. 2; *ibid.* 60, a. 5.

II. Das Eigentum

Die thomistischen Ansichten über die Stellung des Eigentums im Rechtssystem können wir vor allem aus drei Stellen seiner *Summa theologiae* entnehmen, als deren wichtigste ohne Zweifel die *Quaestio* 66 der *Secunda secundae* anzusprechen ist, in der sich Thomas anlässlich der Behandlung des Diebstahls und des Raubes zugleich auch mit allen sonstigen das Eigentum betreffenden Fragen auseinandersetzt. So behandelt er im Anfang dieser *Quaestio* als Grundlage für die nachfolgenden Erörterungen die schon von seinem Lehrer Albertus Magnus aufgeworfene Frage, ob sich das Eigentumsrecht des Menschen mit der Herrschaft Gottes über die Dinge der Welt verträge. Er gelangt ebenfalls zur Bejahung dieser Frage, jedoch nicht durch die Annahme eines Lehnsobereigentums Gottes, sondern indem er in viel tieferer Weise erklärt, daß göttliche Herrschaft und menschliches Eigentum auf ganz anderen Ebenen lägen. Denn die göttliche Herrschaft beziehe sich auf das Wesen der Dinge, das von Gott allein bestimmt werde; die menschliche Herrschaft aber beziehe sich nur auf den Gebrauch der Dinge. Dieser sei den Menschen von Gott überlassen. Weil nämlich das Unvollkommene immer des Vollkommeneren wegen da sei und der Mensch gegenüber allen anderen Dingen das Vollkommenere darstelle, so sei es das natürliche Recht des Menschen, mit den Dingen nach seinem Nutzen zu verfahren.

Erst nachdem er so die Möglichkeit und Zulässigkeit der menschlichen Sachherrschaft ganz allgemein bewiesen hat, legt Thomas sich im zweiten Artikel die Frage vor, ob es dem Menschen erlaubt sei, eine Sache als Eigentum, d. h. unter Ausschluß anderer zu besitzen. Ehe wir jedoch Thomas' Lösung in dieser *Quaestio*, in der er die Rechtfertigung des Eigentums ex professo unternimmt, betrachten, sollen zum besseren Verständnis die Stellen herangezogen werden, in denen Thomas schon vorher, allerdings nur gelegentlich der Behandlung anderer Fragen, über die Einordnung des Eigentums in sein Rechtssystem gesprochen hatte. Dies geschah zum ersten Male in der *Quaestio* 94 (Artikel 5, 1), wo er die Frage behandelte, ob das Naturrecht geändert werden könne. Als dritten Einwand gegen seine verneinende Lösung erörtert er dort die Ansicht des von ihm als Autorität angesehenen Isidor von Sevilla: „*Praeterea Isidorus dicit, in lib. 5 Ethymol. Kap. 4, quod communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. Sed haec videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur, quod lex naturalis sit mutabilis.*“ In seiner Antwort nimmt er nun zu diesem Einwand folgendermaßen Stellung: Naturgesetzlich könne etwas in doppelter Weise heißen, einmal weil die Natur dazu neige, wie dazu, dem Nächsten kein Unrecht zu tun. Zum anderen deshalb, weil die

Natur nicht das Gegenteil vorschriebe, wie wir sagen könnten, es sei naturgesetzlich, daß der Mensch nackt sei, weil nicht die Natur ihm Kleider gab, sondern erst die Kunst sie dazuerfand. Und so sei auch die *communis omnium possessio et omnium una libertas* naturrechtlich, weil Eigentum und Sklaverei nicht von der Natur eingeführt, sondern durch den menschlichen Verstand zum Nutzen des menschlichen Lebens eingeführt sei. Das Naturrecht sei also in diesem Falle nur durch Hinzufügung geändert worden. Thomas gibt also dem Satz Isidors eine negative Bedeutung; er solle nur besagen, daß das Naturrecht das Eigentum nicht anordne. Er räumt damit ein, daß das Eigentum nicht zu den primären, den Ursätzen des Naturrechts gehöre, läßt aber die Frage offen, ob es als Hinzufügung zum Naturrecht zu den Sätzen des *jus gentium* oder denen des *jus civile* zu rechnen sei. Die Fassung „*inductae ... per hominum rationem*“ läßt allerdings darauf schließen, daß er es dem, wie wir oben gesehen haben, zum weiteren Naturrecht zählenden *jus gentium* zurechnet; doch ist dies aus dieser Stelle nicht zweifelsfrei ersichtlich.

Zum zweiten Male behandelte Thomas die Einordnung des Eigentums in sein Rechtssystem im Rahmen seiner Erörterungen über Recht und Gerechtigkeit im Artikel 3 der Quaestio 57 (2, 2) bei der Beantwortung der Frage, ob *jus gentium* und *jus naturale* dasselbe seien. Er muß sich dort mit dem Lehrsatz des Isidor auseinandersetzen, der die Sklaverei zum *jus gentium* rechnet; und er erklärt dort, wie schon oben auseinandergesetzt, den Unterschied zwischen *jus naturale* und *jus gentium* dahin, daß das *jus gentium* ein abgeleitetes Naturrecht sei. Diesem *jus gentium* rechnet er nun sowohl die Sklaverei als auch das Eigentum zu, welche beide Institutionen er ja auch bei Isidor analog behandelt gefunden hatte.

Auch im Artikel 2 der Quaestio 66, zu deren Betrachtung wir nun wieder zurückkehren, stößt Thomas bei seinem Unternehmen der Rechtfertigung des Eigentums wieder auf den isidorischen Satz: „*Secundum jus naturale omnia sunt communia*.“ Und er erklärt ihn, wie an der zuerst betrachteten Stelle, dahin, daß das Naturrecht nicht den Kommunismus gebiete, sondern nur die Eigentumsordnung nicht ausdrücklich festsetze. Dann aber fährt er fort: „*Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad jus positivum, ut supra dictum est, quaestio 57, a. 2, 3.*“ Er rechnet also das Eigentum diesmal nicht dem *jus gentium* zu, wie er es in dem an zweiter Stelle behandelten Zitat getan hatte, sondern dem Recht, das nur menschlicher Satzung sein Entstehen verdankt und sich mit der Änderung der menschlichen Verhältnisse gleichfalls ändert. Dies wird von Walter ver-

kannt¹³¹⁾. Er glaubt nämlich den Widerspruch, in den sich Thomas zu seiner vorher geäußerten Ansicht verwickelt, dadurch lösen zu können, daß er erklärt, Thomas habe unter *jus positivum* das aus *jus gentium* und *jus civile* bestehende praktisch zur Anwendung gelangende Gesetz im Gegensatz zu den obersten Naturrechtsnormen verstanden¹³²⁾. Es ist nun zwar richtig, daß Thomas den Begriff *jus positivum* zumeist in diesem Sinne faßt¹³³⁾. In unserem Artikel aber versteht er es in einem anderen Sinne, nämlich im Sinne des *jus civile* im Gegensatz sowohl zu den obersten, als auch zu den abgeleiteten Sätzen des Naturrechts. Dies ergibt sich aus der ausdrücklichen Verweisung auf Quaestio 57, in der er diesen Unterschied des näheren dargelegt hatte. Wie die dortigen Ausführungen aufzufassen sind, erhellt auch aus Quaestio 60 (2, 2) Artikel 5, wo ausdrücklich unter Verweisung auf Quaestio 57 gesagt ist: *Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est, quaestio 57, a. 2 ad. 2.* Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß Thomas gerade an der Stelle, an der er *ex professo* über das Eigentum spricht¹³⁴⁾, es dem *jus positivum* im Sinne des menschlichen Satzungsrechts (*jus civile*) zurechnet und sich damit zu seiner in der Quaestio 57. Artikel 3 zum Ausdruck gebrachten Anschauung in Widerspruch setzt. Es erklärt sich dies aus der Arbeitsweise der scholastischen Methode überhaupt. Sie ging nicht darauf aus, die von ihr als richtig erkannten Grundgedanken in einer für den Leser erkennbaren Form durch alle Streitfragen und Gegenmeinungen hindurch bis in alle Einzelfragen zu entwickeln und zu einem logischen Ende zu führen. Sondern es kam ihr darauf an, einzelne Fragen in einer möglichst unangreifbaren Form zu beantworten, ohne irgendwie mit den Lehren anerkannter kirchlicher Autoritäten in Widerspruch zu geraten. Es ist deshalb verständlich, wenn, wie im vorliegenden Falle, gelegentlich eine Einzelfrage ohne Rücksicht auf eine vorherige abweichende Stellungnahme gelöst wird. Es darf daraus nicht ohne weiteres der Schluß gezogen werden, daß der Verfasser in seiner eigenen grundsätzlichen Auffassung schwankend geworden sei oder sie geändert habe. Thomas wagte es in unserem Falle offenbar nicht, dem naturrechtlichen Kommunismus Isidors seinen Satz, daß das Eigentum zum *jus gentium*, also nach seinen Lehren zum abgeleiteten Naturrecht gehöre, unmittelbar gegenüberzustellen. Wenn wir aber Thomas' grundsätzliche Ansicht über die Einordnung des Eigentums in sein Rechtssystem suchen, so müssen wir trotz des

¹³¹⁾ A. a. O., S. 23.

¹³²⁾ Auch Schilling, Soziallehre des hl. Thomas, S. 259, Anm. 5, schließt sich offenbar dieser Deduktion an.

¹³³⁾ Siehe S. 54.

¹³⁴⁾ Nicht gelegentlich, wie Linhardt sagt (a. a. O., S. 117, Anm. 6).

zutage tretenden Widerspruchs zu dem Ergebnis gelangen, daß er das Eigentum zu den Einrichtungen des *jus gentium* gerechnet hat. Denn mit dieser Auffassung stimmen einmal die Stellen, in denen Thomas das Verbot des Diebstahls als einen Satz des *jus naturale* im weiteren Sinne hinstellt¹⁸⁵), überein. Zum anderen steht mit dieser Auffassung auch die im Artikel 11 der Quaestio 100 (2,2) ausgesprochene Ansicht im Einklang, daß die Vorschriften des Dekalogs, unter denen sich ja auch das Verbot des Diebstahls befindet, zum sekundären Naturrecht gehören. Endlich ergibt sich die Einordnung des Eigentums in das *jus gentium* aus den Gründen, die Thomas in der Quaestio 66 (2,2) zur Rechtfertigung des Eigentums anführt. Thomas beweist nämlich, wie unten noch dargelegt werden wird, dessen Notwendigkeit nicht unter Hinweis auf die Bedürfnisse der Zweckmäßigkeit eines zeitlich begrenzten Abschnittes, sondern zeigt, daß die Institution des Eigentums im Wesen der menschlichen Natur überhaupt begründet liegt.

Anlaß zu dieser Untersuchung gaben ihm die eigentumsfeindlichen Aussprüche der Kirchenväter Basilius und Ambrosius, deren Angriffe gegen die Auswirkungen der Eigentumsordnung auch leicht als Fälschung für den Kommunismus hätten aufgefaßt werden können. Thomas nimmt zu diesen Angriffen Stellung und deutet sie in einem ihm passenden Sinne aus. Denn ebenso wie Aristoteles ist er von der Notwendigkeit des Eigentums fest überzeugt und will deshalb die sich aus der Eigentumsordnung ergebenden Mißstände nicht durch sozialreformerische Abschaffung des Sondereigentums, sondern durch richtigen und guten Gebrauch der sich aus dem Eigentum ergebenden Rechte beseitigen. Diese dem Eigentümer zustehenden Rechte scheidet er in zwei Teile: einmal das Recht des Menschen, eine Sache zu schützen und zu verwalten, zum anderen das Recht, sie zu benutzen. Das Eigentum als Verwaltungs- und Sorgerecht verteidigt er nun mit Gründen, die er Aristoteles' Politik entnimmt. Drei Gründe führt er für seine Notwendigkeit an: Nur beim Bestehen einer gesonderten Verwaltung habe jeder ein Interesse daran, etwas zu schützen und zu betreuen; wenn alles gemeinsam verwaltet würde, würde immer einer dem anderen die Arbeit überlassen, so daß es so zugehen würde wie in einem Hause mit vielen Dienstboten. Ferner würde bei gemeinsamer Verwaltung keine geregelte Arbeitsteilung zustande kommen und drittens würde der Friede in der Gesellschaft mehr gewahrt, wenn es gesonderte Verwaltung gäbe, denn aus Gemeinbesitz entstehen nur zu oft Streit. Die übrigen Gründe des Aristoteles, mit denen dieser das Eigentum

¹⁸⁵) 2, 2, 57, a. 2: ... Sed si aliquid de se repugnantiam habet ad *jus naturale*, non potest voluntate humana fieri justum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere.

rechtfertigte, übernahm Thomas nicht in seine eigene Darstellung, sondern führte sie nur im Kommentar zur Politik an. Es erklärt sich dies vielleicht daraus, daß Thomas im Rahmen dieses Artikels, in dem er sich um die Auslegung der Kirchenväter bemühte, nicht die Gründe des Aristoteles anführen konnte, mit denen dieser das Eigentum nicht nur als Sonderverwaltung, sondern auch als Sondergebrauch verteidigt, wenn er z. B. sagt, daß es dem Menschen unaussprechliche Befriedigung bringe, etwas sein Eigentum nennen zu können und daß die Tugend der Freigibigkeit nur bei Bestehen von Privateigentum möglich sei. Man kann deshalb aus dem Fehlen der zweiten Hälfte der aristotelischen Eigentumsrechtfertigungsgründe nicht ohne weiteres folgern, daß Thomas diese Gründe abgelehnt habe. Festzustellen bleibt immerhin, daß er sie nicht ausdrücklich gebilligt hat. Ihm ist das Eigentum eben nicht ein Recht des Individuums, sondern eine Verpflichtung für die Gemeinschaft. Nicht weil es dem Menschen Befriedigung gewährt und ihm hilft, seine Tugenden zu entwickeln, erscheint Eigentum notwendig, sondern deshalb, weil die Erfüllung der Eigentümerpflichten, die möglichst vollkommene Ausnützung der von Gott der Menschheit zum Gebrauch überlassenen Dinge, zum Schaden der Allgemeinheit unterbleiben würde, wenn eine kommunistische Wirtschaftsweise eingeführt würde.

Diesem Rechte des Eigentümers auf Alleinverwaltung, das Thomas aus Gründen, die im menschlichen Wesen liegen, hergeleitet hatte, steht jedoch nicht das Recht gegenüber, auch die Vorteile dieser Verwaltung allein zu genießen. Der Gebrauch der Güter soll ein gemeinsamer sein. Auch diese Forderung leitet Thomas aus dem Naturrecht her. Wie er im ersten Artikel der Quaestio 66 (2.2) dargetan hatte, ist der Gebrauch der äußeren Güter dem Menschengeschlechte von Gott überlassen, weil ja das Geringere immer des Wertvolleren wegen da ist. Auf diesen Satz greift Thomas im Artikel 7 zurück und sagt: *Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc, quod ex his subveniatur homini necessitate. Et ideo per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabunter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.* Durch die Eigentumsordnung darf also der Lebensunterhalt des Einzelmenschen nicht gefährdet werden, was dadurch geschehen könnte, daß manche Überfluß an Lebensgütern haben. Dieser Überfluß wird den Armen geschuldet¹⁹⁶).

¹⁹⁶) Thomas versteht unter dem gemeinsamen Gebrauch nicht, wie Linhardt a. a. O., S. 213, annimmt, auch den regelrechten Leistungs- und Gütertausch auf Grund des Vertragsrechts. Wenn in der von Linhardt ange-

Auf Grund dieser Scheidung der Rechte des Eigentümers in Verwaltungs- und Benutzungsbefugnis weist Thomas nun die Angriffe der Kirchenväter zurück. Wenn sie sich, so erklärt er, gegen das Eigentum aussprechen, so hätten sie Fälle im Auge, in denen der richtig aufgefaßte Grundsatz des gemeinsamen Gebrauchs verletzt worden sei, richteten sich aber nicht gegen das Eigentum als Sonderverwaltungsrecht. Denn auch Basilius sage ja: *Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonae dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae praemiis coronetur.*

Thomas erkennt also zwar ein unbeschränktes Recht des Eigentümers an, seinen Besitz zu verwalten. Das Benützungsrecht jedoch unterwirft er Beschränkungen. Die Benützung darf weder das Gemeinwohl schädigen, noch das Lebensrecht des Einzelnen in unzulässiger Weise beschneiden. Gemäß diesem Grundsatz kennt Thomas erstens die Möglichkeit der Anordnungen von Eigentumsbeschränkungen durch den Staat und zweitens ein unmittelbares Recht des notleidenden Einzelmenschen an den zur Fristung seines Lebens erforderlichen Gütern.

Denn wenn auch Thomas das Eigentum als im Naturrecht (im weiteren Sinne) begründet anerkannt hat, so darf dies doch nicht dahin verstanden werden, als ob er damit das Eigentum als ein vom Staate grundsätzlich unbeschränkbares Herrschaftsrecht habe hinstellen wollen. Im Gegenteil: Thomas erkennt dem Staat das Recht zur Beschränkung des Eigentums ausdrücklich zu¹⁸⁷⁾. Diese Auffassung steht in vollem Einklang mit dem bei der Untersuchung des thomistischen Rechtssystems gefundenen Grundsätze, daß die Aufstellung ins Einzelne gehender Vorschriften jeweils der menschlichen Satzung überlassen bleibt. Sie ist darüber hinaus kennzeichnend für Thomas' grundsätzliche Einstellung zu dem Problem Individuum und Gemeinschaft, deren Beziehungen zueinander Thomas immer wieder dahin bestimmt: *bonum commune multitudinis est majus et divinius quam bonum unius.*

führten Stelle (2, 1, 105, a. 2, ad 1 und ad 4) als Beispiel für das *facile communicare* die Gewährung von Darlehen angeführt wird, dann geschieht das deshalb, weil die Gewährung von, natürlich zinslosen, Darlehen als ein Akt der Mildtätigkeit aufgefaßt wurde.

¹⁸⁷⁾ *Utrouque enim invenitur aliquid boni, scilicet et in hoc, quod ponuntur possessiones propriae, et in hoc, quod ponuntur communes. Sed si possessiones sunt propriae et ordinentur per rectas leges et consuetudines, quod cives sibi invicem communicent de suis bonis, habebit talis modus vivendi bonum, quod est ex utroque scilicet et ex communitate possessionum et distinctione earum. Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem domini, sed secundum aliquem modum communes ... Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris. Comment. in Aristotelis Polit. lib. 2, lect. 4. (Walter a. a. O., S. 75.)*

Ein unbeschränktes Herrschaftsrecht des Eigentümers würde aber nicht nur für die Gemeinschaft gefährlich sein, es könnte sich auch für den Einzelnen schädlich auswirken. Diese schädlichen Auswirkungen will Thomas verhindern, indem er das unbeschränkte Gebrauchsrecht des Eigentümers durch eine Auflage und eine Eigentumsbeschränkung abschwächt. „Res, quas aliqui superabundanter habent, ex iure naturali debentur pauperum sustentationi“¹³⁸), eine sehr weitgehende Verpflichtung des Eigentümers, die aber von Thomas ebenso wie von Alexander von Hales¹³⁹) durch den Begriff des standesgemäßen Auskommens eingeschränkt wird. Von diesem abzugeben, ist niemand verpflichtet, „nullus enim inconvenienter vivere debet“¹⁴⁰). Von dem, was zur Notdurft des Lebens erforderlich ist, darf sogar grundsätzlich nach Thomas' Ansicht nichts abgegeben werden „nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi daret alicui magnae personae, per quam Ecclesia vel respublica sustentaretur, quia pro talis personae liberatione se ipsum et suos laudabiliter periculo mortis exponeret; cum bonum commune sit proprio praeferendum“¹⁴¹). Aber auch soweit jemand nach Naturrecht gehalten ist, sich des Eigentums zu Gunsten der Armen zu entäußern, soll nach Thomas' Ansicht keine unvernünftige, unter Umständen immer nur einen bestimmten Einzelnen belastende Selbsthilfe stattfinden. „Sed quia multi sunt necessitatem patientes, et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio uniusquisque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus“¹⁴²). Der Rechtscharakter bleibt dieser Pflicht zur Abgabe trotz der Einschränkung gewahrt.

Denn im Falle der Gefährdung seines Lebens ist der Notleidende nicht darauf angewiesen, zu warten, ob der Reiche seinen ihm infolge seines Überflusses an Lebensgütern obliegenden Pflichten nachkommen wird. Er ist berechtigt, den Grundsatz des gemeinsamen Gebrauchs im Wege der Selbsthilfe durchzuführen. „Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit, instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (puta cum immineret personae periculum, et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitate subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis; nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae“¹⁴³). Denn die Sache, die der Notleidende wegnimmt, wird sein Eigentum; er erwirbt sie kraft des natürlichen Rechts des

¹³⁸) 2, 2, 66, a. 7, c.

¹³⁹) Siehe Anm. 73.

¹⁴⁰) 2, 2, 32, a. 6, c.

¹⁴¹) Ibid.

¹⁴²) 2, 2, 66, a. 7, c.

¹⁴³) 2, 2, 66, a. 7, c.

Menschen auf die ihm zu dienen bestimmten Sachen¹⁴⁴). Zur Ausübung dieses Selbsthilferechts ist der Notleidende nicht nur gegenüber denen berechtigt, die Überfluß haben. Im Notfalle müssen ihm auch die Mittel zur Verfügung gestellt werden, die ein anderer zum standesgemäßen Unterhalt benötigt.

Diese unmittelbar naturrechtliche Beschränkung des Eigentums gegenüber dem Notleidenden ist hervorgegangen aus Thomas' grundsätzlicher Einstellung zu dem Problem des Individuums in seiner Stellung zur Gemeinschaft. So wie dem Staat das Recht eingeräumt wird, den Umfang des Eigentums zu regeln, so wird anderseits der Wert des Individuums nicht unterschätzt. Seine Lebensberechtigung erfährt durch die Einräumung des Selbsthilferechts im Falle der Not eine nachdrückliche Bestätigung. Wenn Thomas sagt, der Notleidende würde selbst Eigentümer der Sache, die er zur Beseitigung seiner Notlage in Anspruch nimmt, so steht diese Formulierung einmal im Einklang mit der von ihm vertretenen Grundauffassung, nach der alle Sachen naturrechtlich dazu bestimmt sind, dem Menschen zu dienen. Zum anderen dürfte diese Konstruktion gewählt worden sein, um gegenüber der Bestimmung des *Decretum Gratiani*¹⁴⁵), die auch den aus Not Stehlenden bestraft, darzutun, daß ein solches Inanspruchnehmen fremder Sachen keine strafbare Handlung und keine Sünde sei. Denn eine Lehre von Rechtfertigungs- und Schuld-ausschließungsgründen bestand im kanonischen Recht nicht¹⁴⁶), und so erschien diese Konstruktion, die den Notleidenden zum Eigentümer der weggenommenen Sachen erklärt, die einzig geeignete, um die Tat zu rechtfertigen.

Der thomistische Eigentumsbegriff wird aber nicht nur durch die Beschränkung des Eigentumsgebrauchs zu einem pflichtgebundenen. Auch die Rechtfertigung des Eigentums als Sonderverwaltungsrecht mit der Begründung, das Wohl der Gesamtheit werde durch diese besser gewahrt als durch gemeinschaftliche Bewirtschaftung, läßt erkennen, daß das Eigentum für Thomas eine untrennbare Gesamtheit von Rechten und Pflichten bedeutet.

Zu den Fragen der näheren Ausgestaltung der staatlichen Rechtsvorschriften, die eine Beschränkung des Eigentums im Sinne des gemeinsamen Gebrauchs herbeiführen sollen, hat Thomas nicht ausdrücklich Stellung genommen. Es kann keine Rede davon sein, daß er etwa in den Vorschriften des Alten Testaments¹⁴⁷) ein Ideal

¹⁴⁴) Ibid.: *dicendum quod uti re aliena occulte accepta in casu necessitatis extremæ non habet rationem furti, proprie loquendo, quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam.*

¹⁴⁵) 2, 2, 66, a. 7, 2.

¹⁴⁶) Hinschius a. a. O., Bd. 5, S. 964.

¹⁴⁷) Siehe Anm. 7—9.

gesehen habe¹⁴⁸). Thomas hält von staatlichen Maßnahmen weit weniger als von der freiwilligen Erfüllung der naturrechtlichen Pflichten durch den Eigentümer. Deshalb deutet er auch bei der Besprechung der alttestamentlichen Vorschriften diese nicht im Sinne eines Sozialprogramms aus, sondern als Anleitung zum gemeinsamen Gebrauch wie er ihn sich vorstellt: „Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostulus 1 ad Tim. 6, 18, divitibus mandat facile tribuere et communicare“¹⁴⁹).

Hinsichtlich der sonstigen näheren Regelung des Eigentumsrechts können wir aus gelegentlichen Bemerkungen, ohne daß ein Schluß auf Thomas' grundsätzliche Stellungnahme möglich ist, entnehmen, welche nähere Regelung Thomas z. B. bezüglich der Erwerbstitel, Ausübungsbeschränkungen und Verfügungsmöglichkeiten allgemein für zulässig hielt¹⁵⁰). Er kennt den ursprünglichen Eigentumserwerb durch Okkupation¹⁵¹), Ersitzung¹⁵²) und Fruchtzuwachs¹⁵³), den abgeleiteten durch Übertragung¹⁵⁴). Grundsätzlich geht er davon aus, daß der Mensch frei und unbeschränkt über sein Eigentum verfügen dürfe, er erkennt aber auch Verfügungsbeschränkungen nach dem Beispiel der oben aufgeführten alttestamentlichen Vorschriften¹⁵⁵) ausdrücklich an¹⁵⁶). Auch das Recht, über seinen Nachlaß frei zu verfügen, will Thomas dem Menschen zugestehen¹⁵⁷); er spricht allerdings an anderer Stelle im Gegensatz hierzu aus, daß die Kinder nach Naturrecht die Erben der Eltern seien¹⁵⁸).

Es ist von einzelnen Schriftstellern versucht worden, die thomistische Eigentumslehre als Stütze für moderne Auffassungen in Anspruch zu nehmen. So erklärt Walter¹⁵⁹), ganz im Sinne des Liberalismus, Thomas habe das Eigentum als ein natürliches Recht des Menschen erwiesen, und damit als ein Recht, das schon mit der Natur des Menschen vor und außerhalb der staatlichen Gemeinschaft gegeben sei. Aus dieser Auffassung heraus folgert er: Nur was bei sparsamer Staatsverwaltung zum öffentlichen Wohl durch-

¹⁴⁸) Wie es Walter a. a. O., S. 71, behauptet.

¹⁴⁹) 2, 1, 105, a. 2, ad pr.

¹⁵⁰) Siehe hierzu Linhardt a. a. O., S. 212.

¹⁵¹) 2, 2, 66, a. 2 ad 2.

¹⁵²) Quodl. 12, 24.

¹⁵³) In Job. 1, L. 2.

¹⁵⁴) In 4 Sent. 38, 1, 3 sol. 2.

¹⁵⁵) Siehe Anm. 7—9.

¹⁵⁶) Nam bonorum patrimonialium, vel licite acquisitorum, homo vere est dominus, unde quantum pertinet ad conditionem ipsius rei potest re sua uti ut vult, et ex hac parte non accidit peccatum. Quodl. 6, Art. 12.

¹⁵⁷) In Sent. 4, 38, 2, exp. text. ad 2.

¹⁵⁸) In Sent. 4, 33, 2, a. 1 c.

¹⁵⁹) A. a. O., S. 72, 73.

aus notwendig ist, darf eine Regierung verlangen und nötigenfalls mit Gewalt eintreiben. Er verkennt dabei, daß auch das Leben in der staatlichen Gemeinschaft dem Naturrecht entspricht¹⁶⁰⁾ und daß daher aus der Einordnung des Eigentums unter die Vorschriften des Naturrechts auf keinerlei Vorrang geschlossen werden kann. Auch die Auffassung, daß sich der Staat bei seinen Forderungen an die Bürger auf das Notwendigste beschränken müsse, findet in der als Beleg namhaft gemachten Stelle¹⁶¹⁾ keine Stütze. Thomas spricht dort lediglich von der Ungerechtigkeit zu hoher Steuerforderungen, ohne sich dahin auszulassen, daß alle Forderungen als überhöht anzusehen seien, die das Maß der notwendigen Staatsbedürfnisse überschritten. Und wenn Walter sagt, „man könne vielleicht aus dem Satze des heiligen Thomas, das Gemeinwohl gehe dem Privatwohl vor, auch das staatliche Recht der Expropriation für gewisse, eng begrenzte Fälle ableiten“, schränkt er den von Thomas immer wiederholten Grundsatz in ganz willkürlicher Weise ein.

Die Überlegungen Horvaths werden den thomistischen Lehren gleichfalls nicht gerecht. Horvath glaubt, der einzige Erwerbstitel, den Thomas billige, sei die Arbeit. Seine Erwägungen sind folgende: Gottes Herrschaft über die Welt ist durch seine Tätigkeit begründet. Damit der Mensch etwas nicht bloß zur Benützung, sondern auch als Eigentum besitzen könne, müssen ähnliche Momente zusammenlaufen, wie wir sie in seinem Vorbilde, in Gott, gefunden haben¹⁶²⁾. Um also kein bloßer Besitzer, sondern wirklicher Eigentümer der äußeren Dinge zu sein, muß das Ebenbild Gottes eine ähnliche Tätigkeit entfalten wie sein Urbild, der ewig wirkende Schöpfer. Die Arbeit also gestaltet die äußeren Güter zum menschlichen Eigentum¹⁶³⁾. Derartige Gedankengänge sind aber bei Thomas nicht mit einem Wort angedeutet. Gewiß geht auch Thomas davon aus, daß die Welt ihr Bestehen der göttlichen Tätigkeit verdankt. Aber den Schluß, daß deshalb auch der Mensch nur durch Arbeit Eigentum erwerben könne, hat er daraus nicht gezogen. Dies ist vielmehr eine völlig willkürliche Folgerung Horvaths, der damit dem Aquinaten seine eigenen Gedankengänge unterlegt¹⁶⁴⁾.

Fassen wir nun noch einmal das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen über Thomas' Stellung zum Eigentum zusammen. Wir haben gesehen, daß er das Eigentum als eine im *jus gentium* und damit im Naturrecht im weiteren Sinne verankerte, unabänderliche Rechtsinstitution ansieht. Die aus ihm hervorgehenden Rechte

¹⁶⁰⁾ Siehe Anm. 108.

¹⁶¹⁾ S. th. 2, 2, 66. a. 8.

¹⁶²⁾ A. a. O., S. 108.

¹⁶³⁾ A. a. O., S. 111.

¹⁶⁴⁾ Ablehnend auch Linhardt a. a. O., S. 212, dagegen zustimmend Rohner a. a. O., S. 66.

teilen sich in eine Verwaltungs- und eine Benutzungsbefugnis. Die Verwaltungsbefugnis wird von der menschlichen Natur gefordert und ist unbedingt notwendig. Die Benutzungsbefugnis ist nur im Falle der Not zugunsten des Notleidenden rechtlich beschränkt, im übrigen mit der Auflage der rechten Verwendung belastet. Daß das Eigentum etwa als eine Rechtseinrichtung nur des sündigen Zustandes der Menschheit im Gegensatz zu den Zuständen im Paradiese sei, hat Thomas in seinen Ausführungen über Naturrecht und Eigentum niemals gesagt, wie er ja überhaupt ein doppeltes Naturrecht nicht anerkennt. Es könnte deshalb den Anschein haben, als habe sich Thomas völlig losgelöst von den Anschauungen seiner Vorgänger, die im Eigentum nur ein infolge des Sündenfalles notwendig gewordenes Übel zur Abhaltung der von der Einführung des Kommunismus zu erwartenden Kulturzerstörung gesehen hatten, und als ob er das Eigentum als eine unabhängig von Sündigkeit oder Unsündigkeit zur Erhaltung des Staates und seiner Werte oder zur Vollendung der sittlichen Persönlichkeit des Einzelmenschen notwendige Einrichtung angesehen habe. Die Auffassung des Eigentums als einer vom Sündenfall unabhängigen Einrichtung würde schon die Logik des thomistischen Rechtssystems verlangen. Denn das Eigentum ist ja nach Thomas Auffassung eine Vorschrift des *jus gentium*, dieses grundsätzlich unveränderlichen Teiles des Naturrechts. Thomas hat sich aber zu dieser Auffassung niemals durchgerungen. Im unsündigen Zustand war Eigentum nach seiner Auffassung überflüssig. Denn „in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni pericula discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competere, rebus quae eorum dominio subdebantur¹⁶⁵⁾“. So bemerken wir auch in dieser grundsätzlichen Frage eine Unfolgerichtigkeit. Es mag nicht nur der Einfluß der scholastischen Überlieferung mit ihrem Dogma vom paradiesischen Kommunismus gewesen sein, vor dem Thomas hier zurückweicht. Hinzu kommt, daß Thomas für das nichtstaatliche, klösterliche Zusammenleben die Forderung der Eigentumslosigkeit beibehält, und daß er für die Rechtfertigung der Armut des Mönchs und des Klosters an den paradiesischen Zuständen als Vorbildern festhalten wollte. Denn zur christlichen Vollendung gehört ein Leben in Armut¹⁶⁶⁾.

Hinsichtlich der Frage des Umfanges des Eigentums im Falle der Not ist Thomas im wesentlichen zu denselben Ergebnissen gelangt wie seine Vorgänger und Zeitgenossen. Denn weder Wilhelm

¹⁶⁵⁾ 1, 98, a. 1, ad 3.

¹⁶⁶⁾ ... ad perfectionem charitatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente domino Matth. 19, 21: Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. (2, 2, 186, Art. 3, c.)

von Auxerre noch Alexander von Hales oder Albertus Magnus standen ja, wie wir gesehen haben, auf dem Standpunkt, daß der Eigentümer in diesem Falle ohne Rücksicht auf seinen Mitmenschen nach seinem Belieben mit seinem Eigentum verfahren dürfe. Es gebührt aber Thomas das Verdienst, deren immer wieder begründungslos wiederholtem Satz „in necessitate sunt omnia communia“ die erforderliche Erklärung gegeben zu haben. Er hat die von der Gesamtheit aufgestellten, unbedingt notwendigen Rechtsnormen im Einzelfalle als durch das Lebensrecht des Individuums aufgehoben angesehen. Er hat ferner die Notwendigkeit der Einflußnahme des Staates auf die Eigentumsgestaltung erkannt und als berechtigt anerkannt.

Zusammenfassung

So hat die durchgeführte Untersuchung gezeigt, daß die Frage der Rechtmäßigkeit des Eigentums in der mittelalterlichen Wissenschaft ein stark erörtertes Problem gewesen ist. Das Eigentum war die Grundlage der gesamten gesellschaftlichen Ordnung, und so war die Beantwortung der Frage: „Eigentum oder Kommunismus?“ für den Scholastiker zugleich die Beantwortung der Frage: „Weltbejahung oder Askese?“ Nachdem sich noch Gratian im Anschluß an Pseudoklemens weltabgewandt gegen die Rechtmäßigkeit des Eigentums ausgesprochen hatte, war die scholastische Wissenschaft bestrebt, in immer neuen scharfsinnigen Theorien das Eigentum und damit zugleich die herrschende Gesellschaftsordnung im Naturrecht zu verankern und damit deren gottgewollte Rechtmäßigkeit darzulegen. Es spricht aus diesem Bestreben eine Ablehnung jedweder aus gewissen Äußerungen der Kirchenväter herauslesbarer sozialreformerischer Bestrebungen und das feste Vertrauen, daß das mittelalterliche staatliche Leben, wenn es von den Grundsätzen der christlichen Nächstenliebe durchdrungen sei, dem Willen Gottes entspreche. Diesem diesseitsbejahenden Zuge der mittelalterlichen Soziallehren aber steht die seit dem Wirken der Cluniazenser an Stärke stets gewinnende asketische Einstellung gegenüber, die vor allem im Mönchtum ihre Verkörperung fand¹⁶⁷⁾. Der asketische Mensch sah den Weg zur Erlösung und zum Heil der Menschheit nicht in einem sittlichen Leben in der Welt, sondern in einer entschiedenen Abkehr. Ihm war der paradiesische Urstand der Eigen-

¹⁶⁷⁾ 11. Jahrhundert

tumslosigkeit und Keuschheit¹⁶⁸⁾ das Vorbild, dem er durch Unterwerfung unter die Mönchsgelübde nachzueifern suchte. Die Vertreter der Lehre vom doppelten Naturrecht versuchten diesen Zwiespalt zu überwinden, indem sie die dem asketischen Ideal entsprechenden Formen des Gemeinschaftslebens, insbesondere also den Kommunismus, als nur für den paradiesischen Zustand möglich hinstellten. Und auch Thomas ist von der Notwendigkeit des Eigentums für das menschliche Zusammenleben fest überzeugt und begründet dies auf das eingehendste. Trotzdem hält er, wie gezeigt, an der Forderung der Armut als Grundbedingung christlicher Vollendung fest und verherrlicht den urchristlichen Kommunismus als den *modus primae perfectionis*¹⁶⁹⁾ ¹⁷⁰⁾, obgleich andererseits seine Undurchführbarkeit für ihn keinem Zweifel unterliegt¹⁷¹⁾.

So bleibt im Weltbild der Scholastik ein gewisser Widerspruch zwischen den vom Verstand als notwendig erkannten Forderungen für die Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens und dem an das Individuum gerichteten Aufruf zur Nachfolge Christi durch asketische Weltabkehr bestehen. Die Rechtsverhältnisse, auf denen Staat und Kirchenorganisation aufgebaut sind, werden anerkannt und gerechtfertigt. Gleichwohl bleibt im Herzen das Ideal der christlichen Urgemeinde und des paradiesischen Urstandes aufrechterhalten. Thomas sucht einen Ausgleich in der Formel: „*Vivere absque proprio supererogationis est non cadit sub praecepto sed sub consilio*“¹⁷²⁾, die deutlich zeigt, daß sich die Scholastik zu einer einheitlichen Auffassung nicht durchgerungen hat. Trotz dieser Mängel stellt die mittelalterliche Eigentumslehre in ihren Ergebnissen eine wissen-

¹⁶⁸⁾ 1, 98, a. 2, c.: ... *naturae ordo exigit ut ad generandum convenienter per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quaedam deformitas immoderatae concupiscentiae, quae in statu innocentiae non fuisset...*

¹⁶⁹⁾ *Contra retrah. c. 15.*

¹⁷⁰⁾ Auch für Wilhelm von Auxerre ist Kommunismus das Ideal: *Sed aliqua esse propria dictat ratio naturalis quasi coacta. Scit enim, quod secundum statum naturae, qui modo est, utilius est, esse aliqua propria, quam omnia esse communia. Unde sustinet, aliqua esse propria ne prius accidat. Unde aliqua esse propria est de jure naturali quasi ex permissione naturae. Sed omnia esse communia est de jure naturali quasi ex beneplacito naturae. Summa aurea, Lib. III, Tract. 7, Cap. 1 (fol. 169, col. 4).*

¹⁷¹⁾ *Et primus quidem modus, scilicet quod de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Jerusalem instituebant, quia praevidebant per Spiritum sanctum, quod non diu in Jerusalem simul commorari deberent... Unde non fuit necessarium, nisi ad modicum tempus fidelibus providere; et propter hoc transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse. Cont. Gent. III, 135.*

¹⁷²⁾ 2, 2, 185, a. 6, c.

schaftliche Leistung dar. Denn darüber herrscht Einigkeit: Eigentum bedeutet nicht schrankenlose Sachherrschaft, sondern verpflichtet zur guten Verwaltung und zur Fürsorge für den Mitmenschen. Die Anerkennung des Eigentums in dieser Form ist ein Beweis für die hohe Wertschätzung der Scholastik für die staatliche Gemeinschaft. Ihre Forderungen werden nicht als Widersprüche zur christlichen Lehre betrachtet und auch nicht als notwendige Übel in Kauf genommen. Sie werden vielmehr als mit dem Naturrecht in Einklang befindlich anerkannt und gegen alle Angriffe asketischer Strömungen verteidigt. An der Methode, mit deren Hilfe dies geschieht und an der Art und Weise, in der die Scholastiker immer wieder versuchen, durch konstruierte Unterscheidungen und Sinnveränderungen die eigene Ansicht mit der der vorangegangenen Autoritäten in Einklang zu bringen, mag leicht abfällige Kritik geübt werden können. Diese würde jedoch den Kern nicht treffen, wie an einem, dem von uns betrachteten kleinen Teilgebiet der scholastischen Wissenschaft entnommenen Beispiel gezeigt werden soll. Wir haben gesehen, eine wie große Wertschätzung die Erkenntnisse des menschlichen Verstandes finden. In ihm trägt, wie wir es am deutlichsten bei Thomas von Aquino ausgesprochen gefunden haben, der Mensch die ihm von Gott eingeprägten, ewigen Grundsätze des Rechts. So mußte der Scholastiker von diesem Ausgangspunkte her zwangsläufig dazu kommen, seine eigene Auffassung vom Recht auch bei den ihm vorangegangenen Denkern zu suchen. Denn auch deren Rechtsauffassung war ja Teilnahme an der göttlichen Vernunft und am göttlichen Wesen. Der Scholastiker sah wohl die abweichenden Ansichten seiner Vorgänger. Aber er hatte zugleich den festen Glauben, daß sich diese Abweichungen bei genügend genauer Unterscheidung als nur scheinbare erweisen lassen müßten. So ist die Heranziehung der Autoritäten kein blinder Autoritätenglaube und ihre Umdeutung keine beabsichtigte Spitzfindigkeit oder durch äußeren Druck der Kirche erzwungener Dogmgehorsam, sondern notwendige Folgerung aus den im System gegebenen Voraussetzungen.

Lebenslauf.

Ich, Matthias Philipp Christian Kleckow, wurde am 17. Juli 1912 in Breslau als Sohn des damaligen Gerichtsreferendars, jetzigen Regierungsrats Dr. Wolfram Kleckow und seiner Ehefrau Lena, geb. Balcke, geboren. Ich besuchte das evangelische Gymnasium und Realgymnasium zu St. Maria Magdalena zu Breslau und studierte nach Bestehen der Reifeprüfung an den Universitäten Heidelberg und Breslau die Rechtswissenschaften. Am 3. Februar 1934 bestand ich beim Oberlandesgericht in Breslau die Referendarprüfung mit dem Prädikat „voll befriedigend“. Nach Beendigung der Ausbildungszeit bestand ich am 24. November 1937 beim Reichsjustizprüfungsamt in Berlin die Assessorprüfung mit dem Prädikat „gut“. Seit dem 15. Juni 1938 bin ich in den anwaltlichen Probendienst übernommen.